

**Hanne Vardeberg:**

**Den vakre asket.**

**Antropologi og estetikk i møtet mellom realitet og idealitet hos  
Johannes Krysostomos og Gregor av Nyssa.**

Hovedoppgave i religionshistorie levert ved Institutt for kulturstudier,  
Det historisk-filosofiske fakultetet, vår 2003.

Veileder: Dag Øistein Endsjø

## Sammendrag

Asketens legeme i det 4. århundret blir i mange samtidige tekster omtalt som vakker, skinnende og englelik, noe som tilsynelatende står i kontrast mot den livsstil mange av asketene førte: en streng diett, tilværelser i huler, mangel på søvn og hygiene. Slike estetiske beskrivelser sier noe om det kroppssyn som lå til grunn for den asketiske ideologi, en ideologi som tradisjonelt har hatt seksualitet og motsetningen kropp-sjel som tilnærming. Med utgangspunkt i tekster av Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos, samt utvalgte vitaer, vil jeg se på hvordan den platonsk-plotinske filosofi med sin hierarkiske struktur danner en idémessig bakgrunn. Oppgaven vil derfor begynne med asketens “nederste” nivå, hvor fysiologiske forklaringer sammen med skam- og æresbegreper er det sentrale, og skaper hva man kan kalle en dyds- og måteholdsestetikk. Neste nivå beveger seg et skritt vekk fra det daglige og pragmatiske, og ser asketen i forhold til skapelsen og endetid. Askese vil da få en eskatologisk karakter, samtidig som Adams paradisiske tilværelse danner mal for det nåværende. Asketens imitasjon av det tapte og det kommende vil her stå i fokus, med vekt på Guds *intenderte* væren for sin skapning. Asketens forsøk på å gjenvinne en paradisisk tilstand reflekteres i selve legemet, og gjør det mer eller mindre vakkert, sterkt og englelikt, alt etter graden av restaurasjon. I tillegg vil det som ble definert som *arketypens* skjønnhet spille en stor rolle, en guddommelig skjønnhet asketen både “eier” og kan reflektere. Asketen blir her omtalt som en “kunstner” som både avdekker det vakre, og som følger det klassiske kravet til *mimesis*. Samtidig blir arketypens immaterielle skjønnhet et problem i overføringen til det materielle, et problem som i noen grad gis en løsning i at asketen mottar denne sanne formen for skjønnhet som spor, tilsvarende platonsk tanke. På sitt høyeste nivå vil asketen nærme seg en fullstendig deltagelse i både Adam, oppstandelseslegemet og et liv lik englenes. Estetisk gir dette seg utslag i uforanderlig skjønnhet, mirakuløse evner og et transformert og lysende legeme. Et slikt legeme vil både være av en lettere og finere art enn den “jordiske” kroppen. I hele denne prosessen *oppover* ligger et ønske om å gå fra realitet til idealitet, slik også det vakre i platonsk-plotinsk tanke gjør. Det vil her være en stor grad av samsvar mellom den legemlige og estetiske utvikling: I sin ytterste konsekvent skjer en åndeliggjøring som truer med å sende både kroppen og skjønnheten inn i det transempiriske. Likevel reddes de begge teologisk sett: Med bakgrunn i legemets lovede oppstandelse, blir asketens kropp i stedet et møtepunkt hvor hierarkiet kan sies å klappe sammen. I asketens fullendte legeme finnes ikke lenger noen gradering; hverken ontologisk eller estetisk.

## **Forord**

Arbeidet med denne oppgaven har vært både lærerikt og spennende, og som sammen med et flott studiemiljø ved IKS, både faglig og ikke fullt så faglig, har fått disse årene til å fly.

Jeg vil gjerne få takke min veileder Dag Øistein Endsjø for tilgjengelighet, innspill og entusiasme, Benedicte Sato og Sissel Undheim for hjelp med uforståelige setninger og generelt rør, Maria-Niki Mylonakou for gresk-hjelp i tolvte time, mine foreldre for tålmodighet og generelt alle som har tatt seg tid til å høre på mine energiske utlegninger.

En spesiell takk til Hanna Yousef og Thomas Tsigaridas for evig optimisme på mine vegne.

Oslo, juni 2003.

## **Forkortelser**

AP – Apophthegmata Patrum (Oslo: Veihuset forlag, 1984)

EEC – Encyclopedia of Early Christianity

ERE – Encyclopædia of Religion and Ethics

FC – The Fathers of the Church

GN – Gregor av Nyssa

JK – Johannes Krysostomos

OCD – The Oxford Classical Dictionary

...the birth of what is artistically beautiful is subject to inner-worldly conditions and periods of taste, which do not apply to what is Christian.

Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, (1989): 28.

...and then thou shalt receive him back again no longer in that corporeal beauty which he had when he departed, but in a lustre of another kind, and splendour outshining the rays of the sun. For this body, even if it reaches a very high standard of beauty is nevertheless perishable; but the bodies of those who have been pleasing to God, will be invested with such glory as these eyes cannot even look upon.

Johannes Krysostomos, *Ad viduam juniorem*, 3.

Everything which is extended departs from itself: if it is bodily strength, it grows less hot, if power in general, less powerful, if beauty, less beautiful.

Plotin, *Enneade* 5.8.1.

## INNHOOLD

<b>INNLEDNING .....</b>	<b>8</b>
<i>Tema .....</i>	<i>8</i>
<i>Problemstillinger, mål og utvalgte teorier .....</i>	<i>8</i>
<i>Avgrensning og kildebruk .....</i>	<i>10</i>
<i>Disposisjon .....</i>	<i>14</i>
<b>1. DET LEGEMLIGE OG DET ESTETISKE.....</b>	<b>15</b>
1. 2 FORSKNINGSHISTORISK BAKGRUNN .....	15
1.2.1 <i>Kropp og askese.....</i>	<i>15</i>
1.2.2 <i>Estetikk og askese .....</i>	<i>19</i>
1. 3 BEGREPSAVKLARING OG IDÉMESSIG KONTEKST .....	20
1.3.1 <i>Estetikk, aisthetikos og kalos .....</i>	<i>20</i>
1.3.2 <i>En vertikal verden: Antropologi og estetikk i den platonske tradisjon .....</i>	<i>22</i>
1.3.3 <i>Den platonske arv: Bruk og brudd .....</i>	<i>25</i>
1.3.4 <i>Inkarnasjon og ambivalens.....</i>	<i>28</i>
<b>2. AV TYNGDE OG KJØD: ESTETIKKENS JORDISKE VILKÅR .....</b>	<b>32</b>
2. 1 URENT OG UFORDØYD. ....	32
2.1.1 <i>Overskudd og underskudd .....</i>	<i>32</i>
2.1.2 <i>Stank og forråtnelse: Et ekkelt indre .....</i>	<i>35</i>
2. 2 SKAM OG VERDIGHET .....	36
2.2.1 <i>Tapet av ære og den seksuelle skam.....</i>	<i>37</i>
2.2.2 <i>“...of downward tendency”: Jordisk, tung og syndig .....</i>	<i>39</i>
2. 3 FARE OG FORFENGELIGHET .....	42
2. 4 DEN VAKRE DYD.....	45
2.4.1 <i>Fysiognomi og estetisk etikk.....</i>	<i>45</i>
2.4.2 <i>Symmetriens fall? Indre og ytre skjønnhet .....</i>	<i>48</i>
<b>3. AV DET TAPTE OG DET KOMMENDE: IMITASJON OG RESTAURASJON .</b>	<b>51</b>
3. 1 APOKATASTASIS: LENGSELEN HJEM .....	51
3.1.1 <i>Bakover og fremover .....</i>	<i>51</i>
3.1.2 <i>Faste, avhold, begjær og dødelighet .....</i>	<i>52</i>
3.1.3 <i>Paradisisk-eskatologisk estetikk: Englene i ørkenen og den gode duft.....</i>	<i>55</i>
3. 2 TAPT SKJØNNHET, LEVENDE KUNSTVERK .....	59
3.2.1 <i>Skjønnhet, form og formløshet.....</i>	<i>59</i>
3.2.2 <i>En kunstner og hans imitasjon.....</i>	<i>64</i>

<b>4. DELTAGELSE OG TRANSCENDENS: OVERSKRIDENDE ESTETIKK .....</b>	<b>70</b>
4.1. DEN ASKETISKE BEVEGELSE: IMITASJON OG PARTISIPASJON .....	70
4.2 DET ONTOLOGISKE: BRUDDET PÅ DE MENNESKELIGE BEGRENSNINGER.....	75
4.2.1 Væren og lys .....	75
4.2.2 Engler, mirakler og et åndelig måltid .....	78
4.2.3 Lidelsens romantisering og overkommelse.....	79
4.3 DET TEMPORÆRE: UFORANDERLIG SKJØNNHET .....	81
4.4 DET ROMLIGE: MATERIENS SUBLIMERING.....	85
4.4.1 Lett og svevende.....	85
4.4.2 Asketens soma pneumatikon .....	87
4.4.3 Et spørsmål om substans .....	90
4.5 “...TO WHAT IS BEYOND” .....	96
4.5.1 Skjønnhet som slektskap .....	96
4.5.2 Askese som enhet .....	98
<b>5. OPPSUMMERING OG AVSLUTTENDE BEMERKNINGER.....</b>	<b>101</b>
<b>LITTERATURLISTE .....</b>	<b>104</b>
PRIMÆRKILDER.....	104
SEKUNDÆRKILDER.....	106
OPPSLAGSVERK .....	111

# Innledning

## *Tema*

I det 4. århundret fant det sted en omfattende utvandring av kristne menn og kvinner til den egyptiske og syriske ørken. Anført av idealer som Antonius og Symeon, søkte de en tilbaketrukket livsstil i bønn og kontemplasjon. Men deres liv og ritualer grenset også til frivillig tortur; sult og selvpåførte sår inngikk for mange som en del av den eremittiske tilværelsen, beskrevet av Geoffrey Galt Harpham som “torturing themselves and confronting demons in an improvisational, unregulated, and ecstatic warfare.”<sup>1</sup>

Beskrivelsene av disse asketene er likevel ikke av en fysisk frastøtende karakter. I beretninger om de hellige menn og kvinner fra de første århundrene i kristendommens tilblivelse, først og fremst samlet i såkalte *hagiografier*, leser vi om en kropp som brytes ned av fraværet av de mest elementære behov, som knapt får søvn eller mat, og som utsettes for store fysiske belastninger. Dissa radmagre, stinkende og ofte skamferte legemene beskrives likevel i klare positive estetiske vendinger; de skinner og bærer Guds egen skjønnhet, de er velduftende, vakre og sterke. De er som engler og som Adam, og deres skjønnhet er ekte, sann og ren. Men hva slags legeme er det som forstås på denne måten, og hvor kommer slike fremstillinger fra? Og kan vi lære noe om det kristne synet på kroppen gjennom en analyse av de estetiske beskrivelser?

## *Problemstillinger, mål og utvalgte teorier*

En vanlig holdning til askese og asketiske fenomener, er at de i større eller mindre grad uttrykker en forakt for kroppen, og at sjelen eller ånden er det eneste som har verdi. Men den monoteistiske kristendommen, med én skaper hvis hele skaperverk er godt, hadde i utgangspunktet ikke plass til en dikotomi hvor sjelen stod i motsetning til legemet. Kroppen kunne ikke være noe ondt; dens positive betydning ble ikke minst vektlagt i løftet om legemets oppstandelse. Flere av dagens forskere har også trukket frem inkarnasjonens positive betydning for legemets stilling, og hevdet at kroppen måtte ha fått en betraktelig høyere verdi for de kristne, enn hva den ble gitt i den gresk-filosofiske tradisjon. Fra et estetisk synspunkt

---

<sup>1</sup> Harpham (1993): 20.



vil en slik oppvurdering utgjøre fundamentale forskjeller i synet på materiens mulighet for skjønnhetsanalytisk inkorporering:

...important from the standpoint of aestheticism, the Incarnation is here typically taken to mean that bodily, physical mediation of the holy is not to be scorned.<sup>2</sup>

Men trass i inkarnasjonslæren om en gud som ble kjød, var og forble kroppen et vanskelig tema for de kristne, både full av motstridende symbolikk og med en manglende villighet til å la seg friksjonsfritt forstå mot en kristen-teologisk bakgrunn. Judith Perkins mener det tradisjonelle gresk-filosofiske syn på kroppen som sjelens sannsynlige hindring på veien mot perfektion, ble dominerende også innen kristen ideologi og selvforståelse.<sup>3</sup> I tråd med dette mener jeg at kirkefedrenes antropologi og kroppssyn fortsatt holdt det sjelelige og det åndelige i høysetet, og var nedlatende ovenfor det fysiske. Spørsmålet blir da hvordan den latente gresk-filosofiske kroppsforakt og et “kristent” syn møtes i kildene, noe jeg mener skjer i en *gradering*.

Kristendommens forståelse av menneskets identitet mellom fall og frelse vil danne rammeverket for oppgaven, og gi utgangspunktet for hvordan en kommende forløsning kunne foregripes ved nåde og egen innsats, uttrykt ved askese. Det asketiske legemet blir da å forstå som et legeme i utvikling, og som tilsvarende vil kunne befinne seg på forskjellige nivåer. Jeg vil altså følge de forskere som plasserer kroppen – og mennesket – på en skala,<sup>4</sup> også i henhold til samtidig gresk-filosofisk tanke om kosmos’ struktur. Askese blir utifra dette å forstå som en transformerende progresjon, som en *bevegelse*, både på et symbolsk og et fysisk plan.

Den platonsk påvirkede Gregor av Nyssa er en av de som tydelig opererer med ulike kroppssyn tilsvarende hvilket nivå mennesket befinner seg på, fra å være fengslet til jorden til å bli løftet mot himmelen, en gradvis guddommeliggjøring. Denne menneskets *theosis* gjør at han kan fordømme en type kropp og beundre en annen.<sup>5</sup> Tilsvarende opererer han, i likhet med mange tidlige kristne forfattere, med et skjønnhetshierarki hvor graden av skjønnhet avhenger av hvor nært opp til Guds bilde den enkelte skapning befinner seg.<sup>6</sup> På sin vei

---

<sup>2</sup> Burch Brown (1989): 123; “...det er ganske opplagt at en religion som er basert på læren om den inkarnerte guddom må oppvurdere stoffets verdighet”, Tollefsen (2001): 116.

<sup>3</sup> Perkins (1995): 7.

<sup>4</sup> Blant andre Peter Brown (1988), Patricia Cox Miller (1994), (1995), og Turid Karlsen Seim (2001).

<sup>5</sup> Miller (1995): 293-294.

<sup>6</sup> Sherry (1992): 146.

*oppover* vil altså kroppens ulike nivåer på en eller annen måte korrespondere med de estetiske kvaliteter. Den plotinsk-platonske skjønnhetsforståelse vil være nærliggende å se dette i forhold til, hvor man finner en tilsvarende gradering av det vakre: Ifølge platonsk tenkemåte troner den spirituelle form for skjønnhet høyere enn den sanselige, mens den rene, transcendent forms skjønnhet troner øverst, og det vakre er vakkert ved sin deltagelse i denne.

Den eldre tolkningen av askese som et kroppsfornektende fenomen synes i dag ikke lenger relevant, og dens ideologi kan langt mer fruktbart beskrives slik Kallistos Ware gjør, som “the refinement and illuminator of the lower and its transfiguration into something higher.”<sup>7</sup> Men den sekundære asketiske litteraturen har imidlertid vært preget av en oppfatning om at en “legeme versus sjel”-tematikk var styrende innen asketisk antropologi. Som et resultat har alt som har blitt regnet for å tilhøre kroppen blitt sett på som den primære “fiende”, med særlig vekt på alle former for lidenskap. Også innen nyere forskning har seksualitet og begjær fått en markant plass som forklaringsmodell for de tidlige kristnes syn på kroppen. Moderne forskning har likevel vært preget av en todeling i de som vil vektlegge begjær og seksualitet som det styrende prinsipp, og i de som heller ser på redselen for ødeleggelse og fragmentering. Ved å la estetikk være det prisme tekstene bøyes av i, vil jeg søke å nærme meg askesens ideologi og kroppssyn på en annerledes måte, basert på en idé om at estetiske beskrivelser rommer klare verdisyn og oppfatninger av menneskets posisjon og bestemmelse, slik også Gregor av Nyssa også.

Denne oppgavens primære mål vil bli å bruke estetikk som innfallsvinkel til en analyse av askese og kroppsforståelse, som tar utgangspunkt i alle ting hierarkiske orden. Jeg vil deretter forsøke å skissere en “kristen”-estetisk forståelse, basert på platonsk tradisjon og overnevnte skalering. Disse vil dog være sammenfallende, i likhet med alle de asketiske aspekters innfiltrering i hverandre.

### *Avgrensning og kildebruk*

I det 4. århundret hadde asketen for alvor tatt over den rollen martyren hadde hatt som kristendommens helgenskikkelser.<sup>8</sup> I tillegg var dette en periode hvor kristendommen nettopp

---

<sup>7</sup> Ware (1995): 12.

<sup>8</sup> “De var ett slags typ martyrer, eftersom de genom att dö från världen vittnade om det liv som övervinner som övervinner världen.” Rubenson (2000): 23.

var blitt den dominerende religion, og hvor Romerriket gjennomgikk fundamentale forandringer både økonomisk og sosialt. Teologisk sett var det et århundre preget av forsøket på å definere troens innhold, både via trosbekjennelsen og dogmenes korrekte form, og har, muligens på grunn av dette, av Frances Young blitt kalt “the Golden Age of patristic literature.”<sup>9</sup> Jeg har tatt utgangspunkt i to sterke, greske asketiske røster fra dette århundret, Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos. Begge tilhørte den østlige del av kirken og bærer tydelige preg av den greske tradisjon, særlig den platonske, men det er store forskjeller dem imellom. Krysostomos henvendte seg til legfolk, mens Gregor var mer elite-filosofisk, og i større grad preget av Origenes og Plotin.

Kappadokieren og biskopen Gregor av Nyssa (ca 335- ca 394) tilhørte tredje generasjon kristne i en velstående familie. Av en søskenflokk på ni ble hele fem kanonisert, blant dem både Gregors søster Makrina og hans bror Basilios. Sammen med Basilios og vennen Gregor av Nazians ble Gregor av Nyssa kjent som en av de kappadokiske fedre, som alle var vel kjent med gresk filosofi, spesielt mellom- og nyplatonismen. Egil Wyller beskriver de kappadokiske fedres teologisk-filosofiske ståsted som tilhørende en “forsøksvis gylden middelvei” mellom “gresk ånds-kultur, markert i fremste rekke ved navnet Platon, og på den annen side ørkenvisdommens egyptisk-syriske oppgåen i det ene kristus-mysteriet (‘monofysitismen’).”<sup>10</sup> Slike påstander om Platon og Plotins innflytelse på Gregor av Nyssa er anerkjent. Ifølge både Patricia Cox Miller, Peter Brown og Anthony Meredith hadde Gregor tatt til seg det platonsk-dikotomiske menneskesyn;<sup>11</sup> for Miller i likhet med de fleste kristne teologer.<sup>12</sup> Gregor var nok uansett i større grad enn de fleste en filosofisk teolog, som gjennomgående brukte filosofien for å fremme den kristne tro og lære, og han har også blitt stående som filosofen blant de kappadokiske fedre. Samtidig bærer hans skrifter preg av en kristen-platonsk mystikk. Gregor som mystiker vil i liten grad bli berørt her, selv om hans

---

<sup>9</sup> Young (1995): 143.

<sup>10</sup> Wyller (1996): 98.

<sup>11</sup> Også Malherbe og Ferguson mener Gregors tanker i størst grad står i gjeld til Platon, og til den platon-pregede Origenes. Malherbe og Ferguson (1978): 5-7. Utgangspunktet om en i bunn og grunn “ren” sjel, slik vi finner hos Gregor, er også platonsk. Meredith (1967): 328-329; “...in most of what he wrote, Gregory moved in a “Platonic universe”. [...] A man writing in an ancient, Platonic tradition, Gregory tended to assume that the mere fact of living in the physical world might tarnish the purity of the soul”, Brown (1988): 300-301.

<sup>12</sup> Miller (1995): 282.

gjentagende vekt på *sjelen* og dens tilblivelse, fall og frelse ofte skyver legemet ut i det perifere.<sup>13</sup>

Antiokeren Johannes Krysostomos (ca 354-407) dro rundt 371 opp i fjellene rundt sin hjemby for å følge en streng asketisk livsstil. I de to siste av de i alt seks årene han tilbrakte der, var hans askese av en slik ekstrem art at hans mage og nyrer ble permanent skadet. Hans asketiske erfaring er også tydelig å lese i hans *homilier*, utlegninger av bibelteksten vers for vers. I 386 ble han ordinert til prest i Antiokia, og tolv år etter ble han biskop i Konstantinopel, men ble avsatt og drevet i eksil i 404, bare seks år senere.

Krysostomos er kjent som en av de mest populære av de østlige kirkefedrene, noe hans tilnavn også vitner om, som direkte oversatt betyr gull-munn. Hans retoriske evner var viden kjente, men hans lære ikke er like karakteristisk som Gregor av Nyssas. Hans rolle var primært som pastor, ikke som filosoferende teolog, noe hans mange homilier bærer preg av. Hans agenda var først og fremst menighetens tro og moral, selv om dette ikke gjør ham mindre viktig enn Gregor av Nyssa.

Bruken av Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos åpner for spenningen det *estetiske* legemet befant seg i, mellom intellektuelt beskrevet og fysisk erfart, og som forsøksvis opphøyd og filosofisk-tradisjonelt fortrent. Dette gir seg også utslag i deres estetiske vektlegging. Jennifer Anne McMahon deler estetikken opp i to hoveddeler, hvor en kontemplativ og intellektuelt konstruert type settes opp mot en sansbar skjønnhet som vekker nytelse gjennom farge, smak og berøring.<sup>14</sup> Nå er det ikke innen rammene av denne oppgaven å svare på hva som utgjør det vakre som sådan, men jeg mener det skillet hun setter opp, kan være fruktbart å overføre på de estetiske syn som innkapsler forholdet mellom Gregor og Krysostomos: Der Krysostomos' innsats ligger på det persepsjonsvakkre, vil Gregor heller konsentrere seg om den *intelligible* skjønnhet. Denne oppgaven har ikke som mål å sammenligne Gregor og Krysostomos som sådan, men sammen mener jeg de favner ytterpunktene i estetisk forståelse, og blir slik gode representanter for forståelsen av "den vakre asket" og med det den ideelle kropp i senantikken øst-kirke.

---

<sup>13</sup> Dette at Gregor var en "mystiker" er en vanskelig ting. Det innhold vi vil gi et slikt begrep, samsvarer ikke nødvendigvis med hva *mystein* i en gresk-kristen forståelse betydde, hvor det snarere refererte til det kristne mysteriet som var åpent for alle i motsetning til mystikk som estoterisk viten. Om Gregors mystisk-platonske teologi, se Jean Daniélou (1944).

<sup>14</sup> McMahon (2001): 227. Se også s 231 f.

I tillegg til disse to vil jeg også se på et utvalg hagiografier (gr.), eller vitaer (lat.), fra samme tid, en egen litterær sjanger om datidens hellige menn og kvinner. De er ikke å forstå som historiske fortellinger i moderne forstand, men fungerer som en type skriftlige ikoner. Hagiografien skulle fremstille den hellige som et eksempel, og de større samlingene, slik som *Apophthegmata Patrum* (udatert, fra det 4. århundret) og *Historia Religiosa* (skrevet ca 444 e. Kr.) blir å anse som et galleri av helter hvis individuelle forskjeller er minimale. Deres repetitive karakter får Patricia Cox Miller til å beskrive de som “snapshots endlessly repeated”,<sup>15</sup> der menneskene ikke er av kjøtt og blod, men tjener som *typer*, som modeller for en spesiell type liv. Disse helgenbiografiene har et sterkt fokus på kroppen; på hvordan den lider, kjemper og forvandles. Fenomenet askese er fullt av paradokser, og her finner vi et av de mest iøynefallende: Trangen til å sette seg selv på utstilling mot ekkoet av den stadige oppfordringen til tilbaketrukkethet og ydmykhet.

Oppgavens fokus vil ligge på oppfatninger av *kroppen*, både som forutsetning for og eventuelt resultat av estetiske betraktninger, og den vil derfor ikke være kunsthistorisk fremstilt, altså tradisjonelt estetisk hvor artefakter av ymse slag blir objekter for fremstillingen. En kunsthistorisk analyse vil kunne komme til å dreie seg om en annen type legeme, et legeme som i en helt annen grad kan bearbeides enn en levende kropp. Kroppen *utenfor* kunsten vil alltid være reell, og det er denne realiteten som er det interessante her: Den kan aldri bli “klemte flat som med et strykejern”, slik Geir Hellemo beskriver fremstillingen av Kristus i Katarinaklosteret i Sinai-ørkenen.<sup>16</sup> At fremstillinger av kroppen i malerier og andre uttrykksformer og det syn på legemet som kommer frem i tekstene ofte springer ut fra samme grunntanker, vil jeg derimot vise der det er naturlig. Dette vil primært være der hvor asketens kropp eksplisitt omtales som et kunstverk, både i primære og sekundære kilder, og der hvor lyskategorier og *åndeliggjørelsen* av legemet står i fokus. Jeg vil i den sammenheng antyde et mulig skille mellom den kroppen som i seg selv er et kunstverk, noe som særlig Geoffrey Galt Harpham har rettet oppmerksomheten mot, og den som er utgangspunktet for andres fremstilling. Senantikken kunstverk, og kommentarer over disse, vil altså kun bli brukt som en støtte.

Med inspirasjon og støtte i nyere teoretikere som Patricia Cox Miller, Geoffrey Galt Harpham, Caroline Walker Bynum og Peter Brown, er det Gregor av Nyssa og Johannes

---

<sup>15</sup> Miller (1994): 144.

<sup>16</sup> Hellemo (1999): 50.

Krysostomos' egne stemmer jeg har satt i fokus, med vekt på empiri over teori. Men et slikt kildemateriale vil naturligvis aldri være "rent", det vil si fritt for forfatterens egne intensjoner og mer eller mindre skjulte personlige agendaer. Jeg er i samsvar med dette klar over tekstenes mulige propaganda-element, idet de søker å forsvare eller innføre visse former for oppførsel og holdninger. Kunnskapen om miljø og kontekst er fundamentalt for forståelsen av en tekst, og her har jeg valgt å legge vekt på det intellektuelle miljøet. Til hjelp for en forståelse av Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos' syn på det asketiske legemet, har jeg således valgt å fokusere på de platonske trekk, og støtter meg derfor også på tekster av Platon og Plotin. I det dette ikke primært er en filologisk oppgave, har jeg valgt å basere min bruk av tekster på hovedsakelig engelske, svenske og franske oversettelser av de originale tekstene.. Jeg har, der jeg har hatt tilgang til det, lest de greske originaltekstene parallelt med oversettelsene. En del av disse har jeg plassert i parenteser der oversettelsen kan virke tvetydig, eller for å gi eksempler på kildenes begrepsbruk. Kildehenvisningene er holdt til standardiserte latinske titler der dette har vært mulig å finne, og med tekstenes egne inndelinger. I lengere tekster uten en slik inndeling, vil sidetallet i de forskjellige utgavene være oppgitt.

### *Disposisjon*

Asketen beskrives i estetiske termer på mange forskjellige måter: Han er sterk, sunn og velduftende og besitter verdighet, dyd og "ekte" skjønnhet. Samtidig er hans opprinnelige skjønnhet, som for alle dødelige mennesker, gått tapt ved syndefallet. Dette tilsynelatende paradokset mener jeg delvis skyldes den nevnte prosessen *oppad* asketen anses å gjennomgå, og delvis det forskjellige sammenlignelsesgrunnlag dette innebærer. Den kroppen som sammenlignes med fysiske og reelle kropper vil nødvendigvis fremstå som annerledes enn den som sammenlignes med ideelle *legemligheter*. Jeg har derfor valgt å dele opp oppgaven deretter, i en forsøksvis kronologisk fremstilling av asketens "transformatoriske prosjekt". Gjennomgående asketiske "fenomener", slik som faste, som derfor vil bli å finne i alle oppgavens deler.

Første del vil legge vekt på fysiologiske forklaringer og allmenne oppfatninger av skam og dyd. Del to vil ta for seg det symbolske legemet med vekt på dets paradisiske og eskatologiske karakter, mens den siste delen beveger seg et hakk videre, og antyder hvor langt askese var i stand til å tilsynegi *sann* skjønnhet, og hvilken type kropp det innebærer.

# 1. Det legemlige og det estetiske

## 1. 2 Forskningshistorisk bakgrunn

We must recognize a distinct psycho-pathological element in much of the self-torture and self-abnegation that goes by the name of asceticism.<sup>17</sup>

### 1.2.1 Kropp og askese

Det har vist seg vanskelig i definere askese, trass i, eller kanskje på grunn av, at fenomenet finnes over hele verden og i nær alle religiøse tradisjoner. Selv om vi idag vet langt mer om østlig og vestlig askese, de enkelte utøvere, deres kulturelle og intellektuelle arv, geografiske betydninger og sosiale forhold enn for bare et par tiår tilbake, er det blant dagens forskere likevel en nærmest total mangel på enighet om de mest grunnleggende spørsmål: Dreier askese seg først og fremst om fravær og smerte, eller om frihet og tilfredsstillelse? Var ørkentilværelsen en tilbaketrekning fra eller en utfordring til samfunnet med alle dets plikter og forventninger? Er askese en ren kroppsteknikk eller en noe omstendelig metode med frelsen som siktemål? Etymologisk betyr det greske *askesis* øvelse, trening og disiplin, og kunne i den betydning brukes på alle livets områder hvor målet var forbedring av et eller annet slag. Men allerede tidlig i antikken bød man på forskjellig versjoner. Platon mente eksempelvis at askese var å innøve forskjellige dyder, mens stoikerne forstod det som mer i retning av avhold og forsakelse.

Et gjennomgående problem i forskningshistorien rundt kropp og askese har vært at det åndelige, eller sjelelige, har blitt satt over det fysiske. Mange forskere har som nevnt tatt for gitt at de tidlige kristne har sett på kroppen med forakt, noe rigorøs askese da blir et “bevis” for. Og en slik antatt forakt for det legemlige har de ofte selv brakt med seg inn i studiet av askesens fysiske sider. I tidligere studier finner man dermed nærmest en avsky for de fysiske konsekvenser. Fra protestantisk hold har det blitt uttrykt et særs negativt syn mot antikkens askese, hvor man har ment den hadde “corrupted the simplicity of Christianity”.<sup>18</sup> Ord som

---

<sup>17</sup> ERE (1955): *Asceticism (Introduction)*.

<sup>18</sup> Sir Thomas Browne (1646): *Asceticism*, i: *The Oxford English Dictionary*, som sitert i Wimbush og Valantasis (1995): xx. En slik uttalelse må også sees i sammenheng med reformasjonstenkernes forestilling om hvordan de selv representerte en mer enkel og opprinnelig kristendom.

morbid, masochistisk, unormalt og sykt har ellers vært hyppige i bruk. Slår man opp under *Asceticism* i Hastings religionsleksikon fra 1955, finner man følgende beskrivelse:

It is not now difficult for the modern psychiatrist to recognize in the standard saints' stories of the Middle Ages many impulses familiar to him from his experience in the Insane Hospital, but which were, of course, at the time regarded only as evidence of piety and distinguished fellowship with God.

Derfor råder artikkelforfatteren oss at vi i ethvert studium av askese hele tiden må være bevisst på disse “distinctly morbid and neuropathic phenomena”.<sup>19</sup> Fordi den oppmerksomhet som ble gitt kroppen og det forfall den ble utsatt for lenge ble ansett som et utslag for noe unormalt, ble den heller ikke tatt alvorlig som studieobjekt. I stedet for å bevege seg ut på en slik “syk” og ukjent grunn, valgte forskerne tryggere former som kirkelig forordnet faste og “åndelige faste” og motivene bak denne. Kroppens muligheter har i tidligere forskning således vært svært innskrenket: Enten skulle den disiplineres til total underkastelse eller fjernes som en sjelens hindring. Det er først nylig at kroppen har fått status som noe med egenverdi for det tidligkristne mennesket.<sup>20</sup>

Antikkforskning blir i tillegg ofte eliteforskning. De skriftene vi har, er fra de ytterst få skrivekyndige, de lærde og filosofisk skolerte. Platon (427-346) og hans idélære blir således ofte satt opp som en slags oppsummering, et epitome for den gresk-hellenistiske forståelse av kropp og sjel. Hans kosmologisk dualitet med én sfære for ideer, det stabile og varige, og én sfære for skygger, det som blir til og går til grunne, baner vei for en videre dualitet hvor sjel står mot kjød, og som gir Platon den tvilsomme æren av å videreføre ideen om materien som noe ondt, eller i beste fall “feil”. Denne type nedvurdering av legemet kjenner vi først fra pythagoreerne og orfikerne, da det er innen denne tradisjon at kropp og sjel som polare motsetninger er klare. Deres forståelse av materien er noe mennesket har blitt dømt til et liv i, grunnet en ursynd, og som krever en total avvisning av denne verden.<sup>21</sup> Det gnostiske syn blir som ofte fremstilt på samme måte, men Michael Williams argumenterer for at selv

---

<sup>19</sup> ERE (1955): *Asceticism (introduction)*.

<sup>20</sup> Wimbush og Valantasis (1995): xxxi. I tillegg til det snevre kropp-sjelssynet mange forskere har forfektet, har man også i stor grad forenklet betydningen bak datidens begreper, slik som *enkrateia*. Begrepet kjetter har likeledes blitt nyansert. Termen tjente lenge som en lagringsplass for alt som ikke passet inn i hva man anså som datidens ortodoksi.

<sup>21</sup> Dillon (1995): 82.



gnostikerne hadde et mer nyansert og ambivalent syn på kroppen enn hva de som regel tilkjennes.<sup>22</sup>

Platons forakt for materien finner vi blant annet uttrykt i *Faidon*, hvor Sokrates i Platons ord forteller oss at kroppen fyller oss med all slags lidenskap og begjær og hindrer vår søken etter sannhet. På alle måter står vi som slaver til dens tjeneste (*douleuontes te toutou therapeia*).<sup>23</sup> Men muligheten for å kunne bearbeide kroppen til noe bedre og mer verdig er tanker som også finnes hos Platon, slik John Dillon påpeker i sin artikkel *Rejecting the Body, Refining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism* (1995). Både i *Staten* og i *Timaios* finner vi ifølge ham en mer positiv evaluering av materien, hvor det rasjonelles kontroll over det irrasjonelle gir en tolkning av kroppen som noe som må disiplineres, ikke forkastes. Ved en slik type foredling kan den oppnå å bli et verdig sted for sjelen. Den typen askese som springer ut av den ene eller andre linjen kan se like ut ytre sett, men har dype forskjeller i innhold: Fra en total avvisning av verden og materien, til legemet som en nødvendig del av en perfektjoneringsprosess.

Man finner altså heller ikke en ren dikotomi hos Platon. Poenget er heller hvordan han er blitt tolket. Dillon nevner at Plotin begynner sin *The Descent of the Soul into Bodies* (*Enneade* 4.8.1) med å diskutere hvorvidt Platon mener sjelens nedstigning i den fysiske verden var av negativ eller positiv art, og ved hjelp av *Timaios* konkluderer han med at Platons holdning skulle forstås som positiv. Plotins eget syn farges av denne konklusjonen, og han blir ifølge Dillon enda vennligere innstilt til denne verden enn Platon selv var.<sup>24</sup> Mot dette står hans aversjon mot å feire sin egen bursdag, fordi det ville være å markere dagen hans sjel falt ned i kroppen. En slikt paradoksalt og utydelig ståsted preger også kirkefedrene, som vi skal se.

Opp til det 20. århundret dreide forskning på askese seg stort sett om klosterbevegelser og deres rent doktrinale spørsmål, med fokus på nøkkelpersoner og grunnleggere av ordner. Det var ifølge Susanna Elm først med Adolf von Harnack, Max Weber og Walter Bauer som virket i begynnelsen av forrige århundre, at viktigheten av historisk og ideologisk kontekst ble satt på dagsordenen, og demografi, økonomi og andre livsbetingelser ble gjeldende komponenter i studiet av tidligere tider.<sup>25</sup> Forskere som Peter Brown og Caroline Walker

---

<sup>22</sup> Williams (1990): 139-140.

<sup>23</sup> Platon, *Phaedo*, 66D.

<sup>24</sup> Dillon (1995): 87 n 9.

<sup>25</sup> Elm (1994): 3 f.

Bynum har også bidratt til at definisjonene av askese har beveget seg fra det kroppsnegative til det kroppsinkluderende. Innen studiet av kropp og askese i antikken står man nå overfor en kropp som i samtiden ble tillagt vesentlig betydning, både som biologisk og fysisk virkelighet, og som metafor og kulturelt konstruert. Mennesket har nå blitt hentet ut av sin glassboble, sin uavhengighet av samfunn og nedarvet tankegods. Det er gjennom slike tilnærmelser at den gamle oppfatning om en enhetlig kristendom har blitt satt til veggs. Nyere forskning har vist oss at de første århundrene slett ikke bestod av én kirke og én kristendom, en slags opprinnelig uddifferensiert tilstand før kaoset satte inn – snarere tvert imot. I en slik fraksjonert tid, både ideologisk og politisk, før et avklart dogmesett og skriftkanon, blir det mer enn noen gang håpløst å ville presse inn en unyansert dualitet i et forsøk på å skape en mer strukturell orden. I dag ser man at kropp og askese for de tidlige kristne befant seg i et nett av medisinske teorier, filosofiske strømninger og eksegesi, i tillegg til de mer samfunnsmessige sider som uavhengighet fra økonomiske, sosiale og familiære forpliktelser.<sup>26</sup>

Mange studier rundt kropp og askese har som sagt hatt som utgangspunkt og konklusjon at det åndelige og det guddommelige står mot det legemlige og det profane. Også i helgenbiografiene legges det som nevnt stor vekt på kroppen, men distinksjonen mellom kropp og sjel spiller en underordnet rolle. Man trenger ikke lese mye i kilder fra denne tiden før man ser at motsetningen snarere blir beskrevet i termer som det enhetlige mot det mangfoldige, det perfekte mot det ufullstendige og det evige mot det timelige. I sin artikkel *Dim Body, Dazzling Body*, som første gang ble utgitt i 1986, omtaler Jean Pierre Vernant det han kaller grekernes *sub-body*. Han ser på kroppen utenfor de filosofisk pregede tekster, og finner der en kropp som hverken er sjelens fengsel eller bæreren av det onde, men en kropp som rett og slett ikke er *nok* kropp, i likhet med Platons nedre ufullstendighet. I sammenligning med gudenes kropp var den svak og ufullstendig og plaget av alt det dødeligheten innebar. Det var dette som var det menneskelige legemets hovedproblem, og det søkte seg *oppover* mot større grad av styrke og perfeksjon.<sup>27</sup> Slike typer begrepspar åpner for en kropp som en egen enhet, den er fortsatt bæreren av guddommens motsetninger, men er ikke dens motsetning *per se*. Patricia Cox Miller har sett denne artikkelen i sammenheng med

---

<sup>26</sup> For en slik vinkling, se Peter Brown (1988).

<sup>27</sup> Å bli guddommelig var å bli som de udødelige, *legemlige* guder. Endsjø (2001).

tidlig kristent kroppssyn,<sup>28</sup> noe jeg mener har svært mye for seg. Utover i oppgaven vil således både Vernant og Miller ofte bli referert til.

### 1.2.2 Estetikk og askese

...the powerful aesthetic element in asceticism, a combination perhaps more familiar in the form of the ascetic element in aestheticism.<sup>29</sup>

Når det gjelder forholdet mellom askese og estetikk, er det lite litteratur å finne som har tatt for seg dette. Askese og estetikk har stort sett blitt behandlet hver for seg innen sine respektive fagtradisjoner. Fra teologisk hold har skjønnhet vært ofret lite oppmerksomhet i forhold til sannhet og godhet; Patrick Sherry mener det vakre til tider har blitt behandlet som “a meretricious Hellenistic import” som bare vil distrahere og bederve den troende.<sup>30</sup> Askese kunsthistorisk sett blir et spørsmål om metode, som i den askeseaktige kunstneriske *prosess*, eller man har sett på kunstverkets asketiske *renhet*. Slik har man endt opp med å neglisjere estetisk askese, samtidig som asketisk estetikk har fått et ensidig kunstfilosofisk preg.

Også med et videre fokus på estetikk og *religion*, har forskning glimret med sitt fravær. Når det først tas opp, får det estetiske enten sitt utgangspunkt i troen selv - det er vakkert fordi det er en del av Guds skaperverk - eller det blir igjen ren kunstteori. Uansett blir det ikke tatt opp for sin *egen* del. Det kan også være et spørsmål om selve viktigheten av å se en slik sammenheng. På den ene siden virker den estetiske og den religiøse sfære som gjensidig viktige for hverandre, ved at det religiøse kan oppleves som en estetisk erfaring - som ifølge Burch Brown ofte vil lede til en teologisk refleksjon<sup>31</sup> – mens mange leser noe religiøst inn i den estetiske opplevelse:

...since everything religious could in some context be at least mediately aesthetic, everything religious is in principle susceptible to aesthetic treatment and transformation.<sup>32</sup>

Burch Brown påpeker også at selve den religiøse “meddelelse” i stor grad skjer i estetiske former,<sup>33</sup> men Harpham mener det først er helt nylig at teorier fra kunst og kunstrelaterte fag har blitt tatt i bruk av religionshistorikere som et middel for å bedre forstå de uttrykksformer

---

<sup>28</sup> Miller (1995).

<sup>29</sup> Harpham (1993): 24.

<sup>30</sup> Sherry (1992): 21.

<sup>31</sup> Burch Brown (1989): 146.

<sup>32</sup> Burch Brown (1989): 76.

religionene bruker. Særlig har Hans Urs von Balthasar i sin flerbindsserie *The Glory of the Lord* (1989) vist hvordan kristendommen har brukt estetiske kategorier i sin beskrivelse av Gud, Guds sfære og det kristne liv.

Noen få forskere er likevel innom forholdet mellom askese og estetikk, som vil bli kommentert der det er naturlig. Spesielt vil dette gjelde Patricia Cox Miller og Geoffrey Galt Harphams teorier om henholdsvis asketen som engel og asketen i forhold til den klassiske skjønnhetskanon.<sup>34</sup> Men alt i alt er dette sekundære kildemateriale såpass snaut at oppgavens fokus på en slik komparasjon nødvendigvis har gitt den en ytterligere vektlegging på empiri over teori.

## 1. 3 Begrepsavklaring og idémessig kontekst

### 1.3.1 Estetikk, *aisthetikos* og *kalos*

Kategorien estetikk slik vi forstår den, fantes ikke i antikken. Opprinnelig betydde det greske *aisthetikos* det sanselige, mens *noetikos* betegnet det intellektuelle. *Aisthesis* ble følgelig forstått som den sansende erfaring. Ordet estetikk i sin nåværende form ble først introdusert av Alexander Baumgarten i hans *Aesthetica* på 1750-tallet. Likevel drar våre tanker og ideer rundt dette begrepet stadig veksler på de antikke kildene om og rundt emnet.

Antikkens kunstneriske uttrykksformer ble regnet inn under rasjonalitetens område, mens det vi i dag kaller kunst, ble regnet som håndverk.<sup>35</sup> Det var dette opplysningstidens filosofer ville til livs, de ville finne nye og bedre prinsipper som skulle ligge til grunn for hva som skulle kunne kalles kunst. Det ble Alexander Baumgarten som lanserte det endelig brudd med ”håndverkernes” lavere status, idet han satte estetikk inn i stedet for fornuft som kunstens fremste kjennetegn og samlende begrep. Baumgarten hentet sitt begrep fra gresk, og lot det få beholde sin opprinnelige betydning som sansning, fornemmelse, følelse. Nå oppstår altså det moderne skillet mellom kunst og vitenskap: Vitenskap har utgangspunkt i tenkning, mens

---

<sup>33</sup> Harpham (1993): 24.

<sup>34</sup> Miller (1994), (1995), Harpham (1993), (1995).

<sup>35</sup> Antikkens syv kunstgrener, med tilhørende muser, var retorikk, grammatikk, aritmetikk, geometri, musikk, astronomi og didaktikk.

kunstens område er sansning.<sup>36</sup> Men det er den moderne definisjonen som oftest preger den litteraturen som vil gi en historisk-estetisk oversikt, og det estetiske i antikken blir da kun et spørsmål om hvilke kunstteorier man opererte med på den tiden. Eldre tiders refleksjoner rundt den estetiske erfaring, slik som erfaringen av det guddommelige, kosmos og naturen med tilhørende abstrakte attributter, er det vanskelig å finne noe om. De tider som ikke har en eksplisitt filosofisk-reflektert holdning til kunst og kunstfrembringelse vies lite eller ingen oppmerksomhet: E. F. Carritt hopper enkelt fra Plotin på 200-tallet til Thomas Aquinas på 1200-tallet og Bernard Bosanquet drar rett fra Plotin til renessansen, og får slik den kristne verdens formative fase til å fremstå som estetikkens mørke århundrer.

Grekernes estetikk- og skjønnhetsbegrep kan best gjenfinnes i ordet *kalos*, et ord som betegner skjønnhet i den videste forstand. *Kalos* ble brukt om alt som var tiltrekkende, behagelig og beundringsverdig, både i det sanselige og om skikker og tanker, slik det fremstilles i Platons *Den store Hippias*. Det favnet alt fra det estetisk vakre til det moralsk gode, og lot det gode og det sanne alltid befinne seg i umiddelbar nærhet til det skjønne, også hos Plotin: "...the nature of the Good (*tou agathou*), which holds beauty (*to kalon*) as a screen before it."<sup>37</sup> Siden *kalos* betegnet både det etiske og det estetiske, mener kunsthistorikeren Hans Peter L'Orange det også sier mye om den sterke forbindelsen mellom de to i antikken "som maa ha beskjaeftiget spekulatjonen og sat merker i morrallæren."<sup>38</sup> Vi finner det også i det sammensatte begrepet *kalonagathos*. *Kalos* ble forsøkt begrenset i sin betydning både av sofister som nytelse og av pythagoreere og stoikere som orden og proporsjon.<sup>39</sup> De lyktes i stor grad med dette, ikke minst ved hjelp av grekernes fascinasjon og interesse for stjernehimmelen.<sup>40</sup> Himmellegemene, den ultimate orden, var det klareste uttrykk for den universelle symmetri, og blir ifølge L'Orange "et æstetisk yndlingsmotiv."<sup>41</sup> Den vide betydningen forsvant likevel aldri helt.

---

<sup>36</sup> Og paradoksalt nok har et slikt følelsesmodus ifaresatt kunstens betydning og status. Maleren og billedkunstneren som ville ut av sin nedvurderte stilling, fikk retten til den mer velansette *kunst*. Men i kjølvannet av dets redefinering og vår tids tro på alt som kan kalles rasjonelt, sliter de fortsatt med å sidestille sansningens erkjennelsesform med vitenskapens. Grøtvedt (2002).

<sup>37</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.9.

<sup>38</sup> L'Orange (1927): 2 (s 2 kommer to ganger).

<sup>39</sup> Skjønnhet for sofistene "collapses into the agreeably sensuous and the good." McMahon (2001): 232.

<sup>40</sup> "Greek assumptions about a naturally given order of things, already apparent in the writings of Homer and Hesiod, became a focus of cosmological thought among the sixth-century BC Ionian Philosophers." Martin (1995): 54.

<sup>41</sup> L'Orange (1927): 80.

### 1.3.2 En vertikal verden: Antropologi og estetikk i den platonske tradisjon

Ved slutten av nyplatonistenes æra rundt 550 e. Kr. hadde universets tilblivelse og struktur blitt endelig formulert, i en forståelse som skulle holde seg helt til moderne tid.<sup>42</sup> Verden ble sett på som analog med kosmos' struktur: Stjernene var øverst, så gjennom rekken av vesener og legemer kom man tilslutt ned til jorden. En slik skala hvor alt kan betegnes som oppe eller nede gjaldt også menneskets plass og væren. Vernant beskriver den arkaiske verden som

...a scale of perfection that rises as high as the gods encamped upon its summit, and whose lower rungs, at various levels, human beings share.<sup>43</sup>

Denne strukturen inngår også i den platonske tradisjon, om enn i en noe mer abstrakt form. Der Platons etterfølger Aristoteles var empirisk-ontologisk, var Platon selv idealistisk-transcendent. Hans realitet var ikke verden slik vi ser den rundt oss og kan ta og føle på, men en annen og høyere *ideenes* verden, fra hvilken alt her nede får sin form og eksistens. Tingen som et fenomen var derfor for Platon en illusjon, men sjelens sameksistens med det fysiske tvang den stadig til en sansenes virkelighet.<sup>44</sup> For Platon er det denne *usanne* virkelighet mennesket må fri seg fra for å (igjen) kunne forholde seg *ideelt* til det værende. Sjelen skal beskue fenomenenes bakenforliggende ideer, den skal kunne se igjennom tingene, så å si, idet den dedusere det ideelle fra det sanselige. Den sanselige skjønnhets tilkortkommenhet vises særlig ved dens ubestemmelige karakter: Hva som er vakkert for en person, vil ikke nødvendigvis være vakkert for en annen. Dette er temaet i *Den store Hippias*, hvor Platon lar Sokrates gå gjennom alt som regnes som vakkert uten å finne noe stabilt fellestrekk. Forsøkene på å identifisere slike skjønnhetsprinsipper har sjelden eller aldri lyktes, men i *Gjestebudet* "løses" dette ved at det ustadige og sanselige brukes som utgangspunkt for en høyere og varig form for skjønnhet: Det sanselige blir intellektets springbrett. Der den aristoteliske målbestemmelse snakker om tingenes indre form som styrende for deres utvikling, forstår Platon denne målbestemmelsen som spor i det sanselige av en høyere *transcendent* form, hvor altså det sanselige ved et slikt spor vil vise til denne høyere formen. Hans idélære og transcendentalfilosofi vil tilsvarende innebære at skjønnhet også må vise seg i slik høyere potens. Det vakre blir uavvendelig en del av hans metafysiske system, uttrykt i et

---

<sup>42</sup> Sambursky (1987): ix.

<sup>43</sup> Vernant (1990): 29.

<sup>44</sup> Platon bygget her videre på tanker som allerede lå i tiden, tanker som L'Orange kaller en metafysisk grunnfølelse av noe absolutt. Følelsen gav seg uttrykk i "en intelligibel ontologi" og en "fiendtlighet mot al

skjønnhetshierarki hvor altså det ideale vil være vakrere enn det reale, den åndelige form for skjønnhet vil stå over den sanselige, og den rene (transcendente) form eller idées skjønnhet vil plasseres på topp. Det sanselige blir hva ideene manifesterer seg i, og vil således alltid stå på et lavere nivå.

I *Gjestebudet* blir den platonske skjønnhetsforståelse fullendt i det L'Orange kaller den “æstetiske avdøen”: Skjønnheten forlot her denne verden,

...forsvandt bak en horisont, hvor øiet ikke lenger kunde følge den: Gjenstandens intelligible skjønnhet blir idealet i en æstetik som netop maatte tape tingenes fænomenale skjønnhet.<sup>45</sup>

Siden skjønnheten ikke lenger tilhører fenomenenes verden, bare som antydninger, kan den heller ikke oppfattes av denne verdens sanser. For å kunne gripe det sanne vakre, må man forlate sine sanser og “se” med intellektet. I tillegg til denne “avdøen”, eller nettopp i dens utgangspunkt, får man altså en type estetikk som bygger på et intellektuelt avklart forhold til gjenstanden, og hvor dens diverse attributter som kan *sanses*, som ynde, eleganse og fine linjer, blir av en underlegen art. Dette er kort fortalt Platons skjønnhetsmetafysikk, læren om det vakres tilsynekomst og vesen i naturen, i kosmos – og i det guddommelige.<sup>46</sup> I Platons målestokk for det vakre, blir altså det sanselige målt opp mot det oversanselige og det absolutte uttrykt gjennom det relative.<sup>47</sup> Denne åndelige form for skjønnhet er – i motsetning til den sanselige – evig, uforanderlig og absolutt, tilsvarende polene i hans kosmologiske dualitet.

Plotin (205-270 e. Kr.) mente selv hans lære kun var en revitalisering og en korleksjon av Platons lære, men ble likevel en av de sterkeste stemmer i den innflytelsesrike filosofisk-religiøse retningen vi i dag kjenner som nyplatonisme.<sup>48</sup> Grunnideene følger da også Platon: skillet mellom en intelligibel og en sanselig verden, ett transcendent høyeste prinsipp,<sup>49</sup> og et

---

empirisme.” Den rene forstand alene skulle kunne begripe verden, og hvis kriterier “hadde autoritet til at oppløse og ’motbevise’ den umiddelbart opfattede virkelighet.” L'Orange (1927): 56.

<sup>45</sup> L'Orange (1927): 59.

<sup>46</sup> Ifølge Dorthe Jørgensen har de kunstteoretiske og sosialfilosofiske tradisjoner i dag nærmest utkonkurrert antikkens skjønnhetsmetafysikk, som var i ferd med å miste terreng for kunstteorien allerede i hellenistisk-romersk tid. Jørgensen (2001): 73.

<sup>47</sup> Dette var en gjennomgående tanke helt opp til det 18. århundret hvor man begynte å tenke seg både relativ og absolutt skjønnhet som et resultat av en indre mottagelighet eller “faculty of beauty”. McMahon (2001): 228.

<sup>48</sup> Nyplatonisme blir av John Gregory kalt “a sophisticated philosophy with religious aspiration”, Gregory (1999): viii. Selve ordet er fra moderne tid, og retningen har med særlig interesser blitt tatt opp av forskere i det 19. og 20. årh. Gregory (1999): vii.

<sup>49</sup> Det gode blir for Platon det høyeste blant former, men først i hans senere levetid blir det identifisert med enhet, i motsetning til pluralitet. Gregory (1999): 8.

legeme som korrupperer sjelen. Materien er i nyplatonismen det som knytter oss til den laveste av alle erkjennelsesformer: den sansende. Menneskets sjel har, ved en feil, falt ned i dette legemet og er nå fanget i eksil fra sin himmelske sfære, lenket til lavere prinsipper.<sup>50</sup> Vi har tapt vår opprinnelige enhet og fått en “lavere” sjel som rommer både persepsjon, begjær og lyst. Bare ved kontemplasjon og *katharsis* kan mennesket igjen oppnå sann erkjennelse.

Plotin redefinerer Platons begrep om det første prinsipp fra å være intellekt til *Det ene (hen)*, alle tings ubeskrivelige opphav og en tilnærmet personliggjort guddom. Denne plasseres øverst i Plotins ontologiske system. Intellektet blir plassert under denne som resultatet av en *emanasjon*, en evig utstrømming, og som igjen emanerer sjelen “nedover”. Med Plotin er kausalitetsforståelsen *nedad* helt klar og gjennomarbeidet, og innebærer alle tings avhengighetsforhold *oppad* til immaterielle prinsipper, i hva Egil Wyller refererer til som henologiens tydelige *anabasis* og *katabasis*-strukturer.<sup>51</sup>

Selv om estetikk ikke er Plotins hovedanliggende, bærer det likevel i seg kimen av helheten i hans lære om veien mot det høyeste, et høyeste som er nært beslektet med Platons verden av transcendent former. Også for Plotin må kilden til det vakre ligge utenfor denne verden, men Platons spor av ideen skjønnhet i det sanselige gjøres til *Det enes* emanasjoner av sin egen perfekte og guddommelige skjønnhet. Og der Platon skilte den åndelige fra den sanselige verden mot Aristoteles som inkorporerte det åndelige i det sanselige, la Plotin seg på et mellomstadium. Han opprettholder en klar avstand, men han letter overgangen mellom de to sfærene ved å *åndeliggjøre sanseligheten* og å *sanseliggjøre ånden*, som Dorthe Jørgensen beskriver det.<sup>52</sup> Plotins hovedanliggende blir at det sanselige er et resultat av, og ikke bare et uttrykk for, det åndelige.<sup>53</sup> Som en følge av dette vil den rene skjønnhet og dets avspeilinger ikke være vakre på samme måte: Absolutt skjønnhet deltar i mer eller mindre grad i den synlige verden, alt ettersom graden av “descent”. Tilsvarende vil delaktighet *oppover* være avgjørende for Plotin: “Soul, then, when it is raised to the level of intellect increases in beauty (*to mallon esti kalon*)”.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Denne ideen finner vi også et vell av i gnostiske kosmogonier.

<sup>51</sup> Wyller (1996): 12.

<sup>52</sup> Jørgensen (2001): 85.

<sup>53</sup> Denne type likevekt mellom det indre og ytre går tapt i løpet av senantikken, og en slik likevektsforståelse glemmes og utgår til fordel for en vektlegging kun på det indre. L’Orange (1943): 14.

<sup>54</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.6.



Et værenshierarki skiller altså ifølge nyplatonismen den åndelig, primære verden fra den materielle og sekundære, men verden kan for den kristne ikke være udelt negativ; skapelsesberetningene og inkarnasjonen både hinder dette og gir håp. I motsetning til sjelens fall ned i materien, har *hele* mennesket falt ned i feil væren, og både bør og skal etterstrebe en høyere form for eksistens, den type ren væren det en gang hadde mens det fortsatt befant seg i Paradiset.

### 1.3.3 Den platonske arv: Bruk og brudd

Nyplatonismen hadde en unik appell til samtidens lærde, deriblant de kristne.<sup>55</sup> De syriske klostre med sin intellektuelle tradisjon var også med på å skjerme og videreutvikle den greske idéverdenen.<sup>56</sup> Men selve forsøket på å sammensmelte omverdenens tro med gresk filosofi, spesielt Platon, var ikke noe nytt. Den jødiske filosofen Filon forsøkte i det 1. århundre e. Kr. å gjøre det samme med mosaisk tro og platonsk lære, og “leste” således jødernes skaper av himmel og jord som den samme som *demiurgen* vi finner omtalt i Platons *Timaios*. Som den første markante platoniserende *kristne* teolog regnes martyren Justin i det 2. århundret, mens et slikt skolemiljø først dannes i Aleksandria i det 3. århundret. Aleksandria, som den gang var Romerrikets neststørste by, beskrives av Egil Wyller som “et broget billedteppe av alle typer religiøsitet og livsanskuelse, hvor kun dét synes å danne et felles grunnmønster, at de alle søker å ta opp i seg platonske motiver”. Dette gav navn til hva forskerne kaller et “aleksandrinsk verdensskjema” hvor ånden er henvist til et sted “der oppe” mens vår fysiske verden er “her nede”.<sup>57</sup> Den aleksandrinske skole var både den som i størst grad bygget på gresk filosofi, og den som hadde mest innflytelse i utviklingen og etableringen av den kristne askese.<sup>58</sup>

Aleksandria fostret størrelser som Klemens, Origenes, Athanasius og Arius, og var altså et viktig *locus* for tidlig kristen tro. Origenes var en av de som i sterkest grad prøvde å smelte sammen Plotins lære med den kristne. I plotinsk ånd forstod han universet som en hierarkisk orden hvor sjelen stod på et høyere nivå enn legemet ved sin deltagelse i en opprinnelig enhet, og hvor sjelen har en gradvis tilbakevenden på sin vei mot Gud, for Origenes i en

---

<sup>55</sup> Gregory (1999): vii. Denne påvirkning skulle skape store problemer for læren om treenigheten, spesielt i vestkirken, som jo var et forsøk på å etablere en forståelse av en gudstriade som var ontologisk *likeverdig*.

<sup>56</sup> Canivet og Leroy-Molinghen (1977): 39.

<sup>57</sup> Wyller (1996): 12.

<sup>58</sup> ERE (1955): *Asceticism (Christian)*.

tretrinnssetappe.<sup>59</sup> Likevel mente ikke Origenes at legemet var sjelens fengsel. Kroppen var derimot et redskap som gav mulighet til en konstant kamp mot de fysiske grenser, en kamp som ville føre sjelen nærmere Gud.<sup>60</sup> Legemet ble altså ikke en fullstendig del av mennesket – for Origenes var den fortsatt noe sjelen nærmest bare var innom på sin vei mot Gud. Origenes' tanker lot seg likevel lett bruke innen askesens ideologi, hvor det sentrale i menneskets “utstyr” var dets åndelige element.

Gregor av Nyssa var influert av Origenes og den aleksandrinske skole: Veien mot perfektjon foregikk etappevis, og triadeskjemaet gjenfinnes i mange utgaver. I *On the Making of Man* sier han at mennesket har tre typer disposisjoner: Den kjødelige typen som er opptatt av mat og nytelse, den naturlige (*psykhiken*) som er midt mellom dyd og last - “rising above the one, but without pure participation in the other” - og tilslutt den åndelige typen som vil kunne motta “the perception of godly life.”<sup>61</sup> Å klatre mot perfektjon, tilsvarende fremstillingen i *Gjestebudet*, er en metafor vi finner utallige steder i hagiografiene.<sup>62</sup> For Gregor er himmelen den øvre verden mens vår postparadiske tilværelse er “this more material life below”,<sup>63</sup> men mennesket er skapt som en blanding av det himmelske og det jordiske, slik at det kan ta del i begge deler.<sup>64</sup> For alle disse som stod i den platonske tradisjon kan mennesket bevege seg oppover eller nedover det klatretauet som henger mellom den øvre og nedre verden, en klatretur askese især gir næring til.

Studier av forholdet mellom Gregor av Nyssa og den platonsk-plotinske linjen er av gammel dato. Meredith sporer dette tilbake til en artikkel fra 1934 (Harold Frederick Cherniss: “The Platonism of Gregory of Nyssa”, i *Classical Philology*),<sup>65</sup> men stiller selv spørsmålet om hvorvidt Gregor kjente til alle Plotins skrifter. Mye må han imidlertid ha kjent til. Gregor har for eksempel samme årsaksvirkning som den vi finner i Plotins emanasjonslære i *Against Eunomium*, hvor han snakker om alt det som har oppstått ved “material efflux”, og at alt som

---

<sup>59</sup> Som han kalte *ethike*, *physike* og *epoptike*: I første ledd renses sjelen ved dyd, i annet skjer kontemplasjonen av den *intenderte* verden og forståelsen av dens flyktighet, og i tredje ledd vil sjelen få sin visjon av og union med Gud. Under påvikning av Pontus Evagrius ble dette skjemaet til den monastiske tradisjons *praktike*, *physike* og *theologia*. Louth (1995): 212.

<sup>60</sup> Brown (1988): 179.

<sup>61</sup> GN, *De hom. op.*, viii: 6.

<sup>62</sup> Eksempelvis frykter den hellige Radegund (ca 520-587) etter sitt *jordiske* giftemål “att hon hadde stigit ned från Gud i och med att hon steg upp på den världsliga trappan.” Fortunatus, *Vita Rad.*, 3.

<sup>63</sup> GN, *Qual. opor.* FC s 85

<sup>64</sup> GN, *De hom. op.*, ii: 2.

<sup>65</sup> Meredith (1989): 35.

utgår fra årsaken kontempleres av seg selv.<sup>66</sup> Parallellene synes til tider åpenbare, men kan også komme av en felles idémessig bakgrunn, slik Pierre Maraval påpeker.<sup>67</sup> Eksempelvis viser Gregors hagiografi over søsteren Makrina ved sine valg av beskrivelser til både platonske, stoiske og generelle filosofiske elementer: sjelens oppstigning ved kontemplasjon, hennes immaterielle og ulegemlige liv og fornuftens herredømme over lidenskapene.<sup>68</sup> Men selv om Gregor i stor grad bygget på Platon og Origenes' lære, brøt han med begge på vesentlige punkter. Origenes mente vår miserable tilstand skyldtes sjelens fall i kroppen, mens Gregor sa at kropp og sjel sammen var ansvarlige for syndefallets konsekvenser.<sup>69</sup> Anthony Meredith peker på særlig tre ting som skilte Gregor av Nyssa fra sin nyplatonske forgjengere: Legemet som en del av en påtenkt skapelse og ikke som et slags tillegg, viktigheten av legemet som stedet for dyd og som bestemt til oppstandelse, og nødvendigheten av sansene som en primærkilde til kunnskap.<sup>70</sup>

Når det gjelder de estetiske holdninger, inneholder evangeliene sammen med Genesis størstedelen av de føringer som skulle prege skjønnhetsoppfatningen. Særlig viktig blir ideen om *pankalia*, hele skaperverkets iboende godhet og skjønnhet, slik den kort og konsist finnes hos Gregor av Nyssa som at "every creation of God is beautiful and not to be despised and whatever God has made is exceedingly beautiful."<sup>71</sup> *Pankalia* ble fremmet av stoikerne, og også Plotin stilte seg på Bibelens side idet han hevdet at verden var god,<sup>72</sup> men dette begrepet ble ifølge Dorthe Jørgensen religiøst forstått og gjort til allment tankegods av de tidlige kristne.<sup>73</sup> Bibelens estetiske tanke var at verden er vakker, men vakker fordi den er Guds skapelse, og naturens sanselige skjønnhet får verdi som symbol på en guddommelig skjønnhet. Det nye testamentets *kalos* blir den moralske skjønnhet, både fysisk og immaterielt, og fører ifølge Jørgensen til en forståelse hvor "det evige, åndelige og moralske er af en højere værdi end det endelige, sanselige og behagelige."<sup>74</sup> Men når Gud priser verdens *kalos*, så er det også fordi skaperverket oppfylder sin funksjon. Slik vil hver ting og

---

<sup>66</sup> GN, *Cont. Eunom.*, bok 2:9 og bok 8:3.

<sup>67</sup> Maraval (1971): 96 n 2.

<sup>68</sup> Maraval (1971): 27.

<sup>69</sup> Elm (1994): 381; Brown (1988): 301.

<sup>70</sup> Meredith (1989): 51.

<sup>71</sup> GN, *De virg.*, 12.

<sup>72</sup> Fra Platons *Timaios* kom universets skapelse, selv om denne ikke brukes direkte av Plotin. "In Plotinus, there is no moment of creation [...]. But the *Timaios* is his inspiration for that very positive valuation of the visible universe which stands alongside and in contrast to his ascetic rejection". Gregory (1999): 9.

<sup>73</sup> Denne tanken ble en del av den kristne skapelsesberetning idet det hebraiske *tôb*, som betegner det gode og det vellykkede i 1. Mosebok i Septuaginta oversettes med *kalos*. Jørgensen (2001): 102.

<sup>74</sup> Jørgensen (2001): 102-104; Tatarkiewicz (1970): 6-12.

hvert individ bli vakkert i og med oppfyllelsen av sitt *formål*, en formålmessig skjønnhet som er guddommelig, virkelig og objektiv, og ikke sansemessig, tilsynelatende og subjektiv. Aristoteles' målbestemmelse får her et teologisk motsvar, mens den indre form, den transcendent idé og *Det enes* emanasjon blir Guds *intensjon*. Med *pankalia* teologisert på denne måten blir formålmessighet en sentral idé i den kristne estetikk.<sup>75</sup>

Ifølge Wladyslaw Tatarkiewicz blusser det opp en "kristen" interesse for estetikk i det 4. og 5. århundret, en sjeldenhet i kristendommens første årtusen. De lærde kirkefedrene drev denne interessen fremover, med sin kunnskap om og utgangspunkt i antikken.<sup>76</sup> Særlig dro de greske kirkefedrene veksler på antikkens filosofi og estetikk i en forsøksvis etablering av en kristen filosofi og skjønnhetsforståelse, selv om de ikke alltid var enige seg imellom om hva som var skjønnhetens verdi.<sup>77</sup> Tatarkiewicz oppsummerer den kristen-platonske skjønnhetsforståelse som en blanding av moderasjon, som et uttrykk for eller en manifestasjon av en *arketype*,<sup>78</sup> og som et bilde på sjelen og ens egen indre form.<sup>79</sup> Evans trekker også frem at den forståelse av skjønnhet som dominerte blant de kristne i det 4. århundret var sammenfallende med Plotins lære om det vakre; en lære som nettopp vektlegger sjelens og den indre skjønnhet.<sup>80</sup>

#### 1.3.4 Inkarnasjon og ambivalens

I den greske verden skulle kroppen administreres, ikke forandres, mens det gresk-filosofiske ideal om *unio mystica* hadde som forutsetning at sjelen måtte transcendere kroppen. I kristen kontekst ble derimot målet det transformerte mennesket med *både* kropp og sjel, gjenreist i Guds bilde, det vil si gjenreist til sin opprinnelighet. Menneskets forbedring var ikke lenger kun forbeholdt sjelens utvikling og forandring. Slik tidligere nevnt, og slik også Peter Brown påpeker, ble inkarnasjonen utslagsgivende for en slik mulighet:

Through the incarnation of Christ, the highest God had reached down to make even the body capable of transformation.<sup>81</sup>

---

<sup>75</sup> Jørgensen (2001): 108-109.

<sup>76</sup> Tatarkiewicz (1970): 11.

<sup>77</sup> Jørgensen (2001): 106.

<sup>78</sup> Tatarkiewicz forstår begrepet arketyp som "the eternal model, the highest perfection, the absolute", (1970): 107. Se forøvrig kapittel 3.

<sup>79</sup> Tatarkiewicz (1980): 137.

<sup>80</sup> Evans (1969): 58.

<sup>81</sup> Brown (1988): 31. Ifølge Susanna Elm oppstod det gradvis et teologisk skifte som fikk gjennomslag med Athanasius og konsilet i Nikea i 325, hvor synet på kroppen gikk fra å være en "passing stage" til noe som måtte

Møtet med Gud *inkluderte* nå kroppen, i stedet for sjelens flukt fra det fysiske. I inkarnasjonen og løftet om legemets oppstandelse ble den fysiske kroppen en del av både himmel og evighet, og skulle ikke lenger kunne ignoreres eller eventuelt holdes i sjakk. Kroppen var ved inkarnasjonen blitt en hellig *mulighet* for det kristne mennesket til å uttrykke sin hellighet. Men selv om de kristne hevdet hele verdens iboende godhet, kroppen inkludert, slapp de ikke unna sin arv og sitt intellektuelle miljø. Underliggende kan man alltid føle en mer eller mindre skjult agenda om å fremme åndens eller sjelens høyere verdi. Origenes var av dem som trodde på inkarnasjonen, men uten å se på legemet som så positivt av den grunn. Gregor av Nyssa har også problemer med å ta kroppen alvorlig, det vil si som en fullverdig del av Guds skaperverk. Hans platonske tankegang lar sjelen primært bli gitt gudbilledlighet, men han viser likevel anslag av en mer opphøyd tro på legemets rolle. Med utgangspunkt i at han oppfattet legemet som sjelens bilde, samt det vi finner i hans skrifter som eksplisitt tar kroppen med i betraktning, er det likevel mulig å etablere et *fysisk* menneskebilde hos Gregor av Nyssa. Som han selv sier om sjelen

...in its preparing for itself its proper dwelling-place by means of the implanted matter; for we do not suppose it possible that the soul is adapted to a strange building [...].<sup>82</sup>

Samtidens ambivalente forhold til kropp og legeme vises tydelig, blant annet i de kristologiske strider. I denne debatten om Jesu natur argumenterte doketistene for at Jesus kun tilsynelatende var et menneske, mens Valentinus mente Jesu sanne natur var åndelig, og at den fysiske pine derfor ikke berørte ham. Ireneus på sin side hevdet at Jesus fullt ut var identifisert med sitt fysiske legeme. Dette er bare noen få eksempler i den lange strid som skulle munne ut i læren om Jesu' to naturer, hvis intensitet både viser oss hvor uavklart forholdet mellom det fysiske og det åndelige forholdt seg og som igjen påvirket utviklingen av askesens ideologi.<sup>83</sup> Dette vage og vanskelige forholdet viser seg også i stadige oppfordringer til moderat askese og måtehold, samtidig som det skinner igjennom at det er de mer rigorøse former som virkelig fascinerer. Forholdet har også en parallell i den ambivalens vi finner hos mange greske filosofer, der verden har sin opprinnelse i det gode, mens materien er en styggedom, slik som hos Plotin.

---

transformeres. "As the dramatic symbol of the sole saving force, the incarnate, embodied Son, the physical body itself became the locus of transformation and thus of salvation." Elm (1994): 380-381.

<sup>82</sup> GN, *De hom. op.*, xxix: 7.

<sup>83</sup> Brown mener den forståelsen asketisk orienterte teologer hadde av forholdet mellom sjel og materialitet i mennesket, kan sees som en parallell til kristologiens endelige dogme om Jesus som Gud og menneske i samme person. Brown (1988): 236.

Den nærværende nedlatenhet for det kroppslige ble tydeligvis et problem for kirken, og da særlig i forbindelse med askese. En metafysisk dualitet ble fordømt av kirken. Konsilet i Gangra rundt år 355 sier at

...if anyone practices virginity or self-control, withdrawing from marriage as if it were a loathsome thing and not because of the inherent beauty and sanctity of virginity, let such one be anathema.<sup>84</sup>

Offisielt var beskjednen klar: Avholdenhet utfra asketiske grunner var helt legitimt, men ikke dersom årsaken var forakt for materien. Enkratittene, en særlig rigorøs retning i tidlig kristendom, hadde en skarp dualistisk holdning både teologisk, antropologisk og kosmogonisk; mange av dem fordømte alt jordisk og anså materien som noe ondt. Deres holdning ble sett på med mistro av kirken som offisielt fremholdt *hele* skaperverkets godhet.<sup>85</sup> Også Krysostomos advarer mot askese av “feil” årsaker:

Since great indeed is the bond between the soul and the body; the Maker having contrived this, lest any should induce us to abhor it as alien. For God indeed bade us love our enemies; but the devil hath so far prevailed as to induce some even to hate their own body.<sup>86</sup>

I en situasjon hvor platonsk dikotomi møtte syndefallets antropologi og oppstandelseslære, forsøkte man å vektlegge kroppens mangler og ikke legemet i seg selv, slik Vernant poengterer i sin artikkel. Menneskets fysiske side var for Johannes Krysostomos ergo ikke noe negativt *per se*, men alt den var bærer av:

For it is in this respect we are burdened by the body; not because it is a body, but because we are encompassed with a corruptible body and liable to suffering, for it is this that also causes us pain.<sup>87</sup>

Legemet er selv likegyldig i sin vurdering av ondt og godt, og kan lik en rustning ikke lastes. Det kan derimot bæreren; det er ens egne valg som bestemmer, og ikke noe i den legemlige natur.<sup>88</sup> Så selv om kroppen hadde sine negative konnotasjoner, så var den ikke noe ondt. Den måtte omskapes til å spille på “vår” side, til å bli et redskap i kampen mot synd og dens konsekvenser:

---

<sup>84</sup> Ware (1995): 10.

<sup>85</sup> Aleksandrinsk kristendom var den grenen som ifølge Gasparro i særlig grad brukte *enkrateia* som bakgrunn for sitt antropologiske syn. Gasparro (1995): 139 Også i Antiokia, Krysostomos' hjemby, hadde en assyrere ved navn Tatian i slutten av det annet århundret med stor suksess fremmet de enkratittiske doktriner. EEC (1998): *Antioch*.

<sup>86</sup> JK, *hom. xxxix, 1. Kor. 15*; “Dost thou not know that He fashioned thy body, as well as gave thee a soul [...]?” JK, *hom. xi, Rom. 6*.

<sup>87</sup> JK, *hom. x, 2. Kor. 5*.

<sup>88</sup> JK, *hom. xi, Rom. 6*.

For if we choose, the body is an excellent bridle to curb the wanton sallies of the soul, to pull down haughtiness, to repress arrogance, to minister us in the greatest achievements of virtue.<sup>89</sup>

Et mye brukt begrep i dette henseende er *kjød* (*sarks*). Dette viser likevel ikke alltid til det kroppslige, men i overensstemmelse med både Gregor og Krysostomos' oppfatninger, brukes det om vårt syndige og falne selv. Korinterbrevets ord om at kjøtt og blod ikke kan arve Guds rike,<sup>90</sup> blir av Krysostomos forklart med at Paulus her mener menneskets onde gjerninger.<sup>91</sup> Hos Gregor blir livets kjødelige aspekter beskrevet som visse menneskelige tendenser eller som det som holder oss i fast i det jordiske.<sup>92</sup> Det som må dø er kjødet forstått som sanselighet, et "drap" som for Krysostomos gir liv til det nye mennesket: "...if they should drag you to slaughter, they will be dragging a body which is already dead."<sup>93</sup> Men ikke bare kjødet kan dø, som en egen enhet som kan skjæres vekk. Hele mennesket må dø for at en oppstandelse skal kunne finne sted.<sup>94</sup> Kjød betegner heller vår tilstand nå, en tilstand som altså skal transformeres i sin helhet.

---

<sup>89</sup> JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6*.

<sup>90</sup> 1. Kor. 15, 50.

<sup>91</sup> JK, *hom. xlii, 1. Kor 15*.

<sup>92</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 235-236.

<sup>93</sup> JK, *Ad Olym.*, 5.

<sup>94</sup> Særlig to stod mot hverandre i dette spørsmålet: Origenes mente kjødet skal dø, men dets form overlever, mens Methodius i sin kritikk mot Origenes påpekte at det som ikke dør, heller ikke kan gjenoppstå. Tazi (1990): 532.

## 2. Av tyngde og kjød: estetikkens jordiske vilkår

### 2. 1 Urent og ufordøyd.

You see that not to the soul only, but to the very body also which receives the nourishment, the luxury is hostile. For it becomes weaker instead of strong, and softer instead of firm, and sickly instead of healthful, and heavier instead of light, and slighter instead of compact, and illfavored instead of handsome, and unsavory instead of fragrant, and impure instead of clean, and full of pain instead of being at ease, and useless instead of useful, and old instead of young, and decaying instead of strong, and slow and dull instead of quick, and maimed instead of whole.<sup>95</sup>

Sitatet over er et typisk eksempel på hvordan Johannes Krysostomos så den fråtsende kroppen, som syk, skitten og stinkende. Askese med et strengt måtehold og vektlegging på faste hadde i det 4. århundret blitt et markant trekk ved den senantikke kristendom – og alltid med helsemessig vinning som en av de mer eksplisitte fordeler. Ja, den som ikke faster kan nesten regne med å bli syk: Den hellige Synkletika instruerer sine tilhørere om ikke å late som om de er syke for å slippe å faste, “for de som ikke faster, blir ofte virkelig syke”.<sup>96</sup> Gregor av Nyssa beskriver også denne sammenhengen: “Their immoderation at once became destructive to their bodies, and their satiety ended in sickness and death.”<sup>97</sup> En asketisk trent kropp vil derimot etter år med faste selv på dødsleiet utvise styrke og vitalitet.<sup>98</sup>

#### 2.1.1 Overskudd og underskudd

Fysiologi hadde vært et viktig interessefelt i Romerriket i lang tid; i det 2. århundret dominerte antikkens store lege Galen, og også det 4. århundret var preget av en slik medisinsk fascinasjon.<sup>99</sup> Spesielt magen og fordøyelsen synes å ha inntatt en særegen plass i mylderet av fysiologiske teorier. Dette gjorde at det å spise kunne settes i forbindelse med alskens

---

<sup>95</sup> JK, *hom. xxxix, 1. Kor. 15.*

<sup>96</sup> AP (1984): 18. Judith Perkins mener at kristendommen kunne bli oppfattet som en *helende* religion i en tid som av flere ble følt som ute av likevekt og bedervet. Kroppen ble et turbulent samfunns parallell som noe ustabilt og et enkelt offer for sykdom. Perkins (1995): 172. Hvorvidt samtiden ble opplevd som ’syk’ eller ei; det menneskelige legemet fremstår uansett som både utsatt og sårbart: “...the body when it loseth its proper tone having become out of condition, is a prey to any disease”, JK, *hom. xx, Rom 12.*

<sup>97</sup> GN, *Vita Mosis*, 64.

<sup>98</sup> “Några månader senare somnade hon, frisk och kry, och rask i sin späda kropp”, Hieronymus, *Ad Marc.*, 14.

<sup>99</sup> Evans (1969): 80.



medisinske følger, fra uspesifikk *sykdom* til mer konkrete følger som eksempelvis vekst, slik Krysostomos gjør:

...I have heard a physician say that many have been hindered from reaching their proper height by nothing so much as luxurious living. For the breath being obstructed by the multitude of things which are cast in and being occupied in the digestion of such things, that which ought to serve for growth is spent on this digestion of superfluities.<sup>100</sup>

Disse “superfluities” var en del av den klassiske fysiologiske forståelse, hvor menneskets konstitusjon ble forstått som sammensatt av fire forskjellige typer væsker med tilhørende kvaliteter: blod som ble betegnet som varmt og fuktig, flegma som kaldt og fuktig, gul galle var varm og tørr, mens svart galle stod for det kalde og det tørre.<sup>101</sup> Disse væskenes korrekte *krasis*, deres blanding, la så grunnlaget for temperamentet, forstått som ens natur.<sup>102</sup> I de tilfellene denne *krasis* var feil, ville det slå ut som fysiske eller psykiske sykdommer og skavanker. Ifølge asketisk propaganda, især fremmet av Krysostomos, var det nettopp hva man spiste – eller heller hva man ikke spiste – som ville være avgjørende for om kroppen var balansert.<sup>103</sup> Dette gjelder også for Gregor av Nyssa, om enn i noe mildere vendinger enn Krysostomos’ ofte billedlige beskrivelser av magens mørke krefter.<sup>104</sup> De var begge en del av tidens medisinske idéverden, ideer som ikke synes vanskelig overførbare til en rigorøs kristen måteholdskampanje som nettopp viste frem fråtserens kropp som illeluktende, syk og skadet, altså som negativ livsstilsestetikk.

Anklagene mot en nytelsesfull og luksuriøs livsstil var ikke noe som kom med kristendommen. En slik forakt mener Judith Perkins at Galen også gir uttrykk for, idet han gir de rike som setter nytelse over dyd eksplisitt skylden for den dekadente samtid.<sup>105</sup> Kontrasten mellom de ytterst få rike og de utallige fattige må uansett ha vært skjærende. I sin artikkel *The*

---

<sup>100</sup> JK, *hom. xxxix, I. Kor. 15*.

<sup>101</sup> Også hos Platon finner vi at mennesket er “strung and held together by heat, cold, moisture, dryness”, og at det samme gjelder for sjelen. Platon, *Phaedo*, 86B.

<sup>102</sup> Å bli diagnostisert som henholdsvis sangvinsk, flegmatisk, kolerisk og melankolsk dukket imidlertid ikke opp før i det niende århundret.

<sup>103</sup> Andre ting som også spilte inn var et demonisk element. Visse onde ånder kunne komme inn i mennesket gjennom munnen. Musorillo (1956): 20 f.

<sup>104</sup> “...in the case of the body, the firm and the fluid, mingling with each other, preserve our nature through digestion,” GN, *De perf.*, FC s 107. “...the living being is kept in an intermediate condition by the equal balance of the forces exerted by the quality of each of the opposing natures (the moist element not being dried up by excess of heat, nor the hot element quenched by the prevalence of moisture)”, GN, *De hom. Op.*, xxx:6; “The sea, when it passes its bounds, doth not work so many evils, as the belly doth to our body, together with our soul. The former overfloweth all the earth, the latter all the body.” JK, *hom. xiii, Fil 3*.

<sup>105</sup> Perkins (1995): 166.

*World of the Roman Empire* (1995) beskriver Jane Merdinger hvordan de fattige, som hun anslagsvis mener utgjorde 90 % av befolkningen, kun hadde grønnsaker, frukt og brød å spise.<sup>106</sup> De rike sparte derimot ikke på noe, hverken av eksotiske retter, eksklusivt servise, eller en omstendig og ofte meningsløs tilberedning: Deres oppdekning var som på utstilling.<sup>107</sup> De kristnes vei var samtidig et *valgt* måtehold, lik Kristus' solidaritet med de svakeste og fattigste, i tillegg til at de stod i opposisjon til de rikes fråtseri. Fastens mer sosialsymbolske betydning faller imidlertid utenfor rammene for denne oppgaven, som heller søker å se på en mer idémessig sammenheng, slik som pythagoreere og nyplatonikeres ideer om at magen lett kan bli overfylt.<sup>108</sup> Og det var jo nettopp fråtseriets "superfluties" som syntes så farlige og nedbrytende. De ødelegger kroppens balanse og sunne virke, og blir liggende igjen som forurensing, som vanskelig nedbrytbart avfall. Gregor nevner ikke dette så mange steder i de tekstene jeg har tatt for meg; faktisk er han bare innom det én gang, i beretningen om Moses' liv:

Even if much more were prepared than is needed, it is not in the stomach's nature to exceed its proper measure or to be stretched by the insatiate desire for what is prepared.<sup>109</sup>

Men for Krysostomos er dette noe å stadig komme tilbake til:

For, in fact, God hath set the stomach in our bodies as a kind of mill, giving it a proportionate power, and appointing a set measure which it ought to grind every day. If therefore one cast in more, remaining undigested it doth injury to the whole body. Hence disease and weakness and deformities.<sup>110</sup>

Begge ville vel dog ha sagt seg enig i Michel Fehers ord om at det senantikke mennesket etter et måltid dras inn i en verden av oppløsning og forfall.<sup>111</sup> En slik forråtnelsen kunne altså forstås som en ubalanse som igjen først og fremst ble fremmet av et overskudd. Asketens ranke figur og gode helse ble derimot og paradoksalt nok skapt ved fraværet av det som skal gi mennesket energi og styrke: "Clearly, in the case of fasting, subtraction adds."<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Merdinger (1995): 21.

<sup>107</sup> Merdinger (1995): 23.

<sup>108</sup> Musorillo (1956): 11.

<sup>109</sup> GN, *Vita Mosis*, 142.

<sup>110</sup> JK, *hom. xxxix, 1. Kor. 15.*; "For the measure of food is the same for all; we have but one stomach to fill; only thou who feedest luxuriously hast more to get rid of." JK, *hom. xl, 1. Kor. 15.*

<sup>111</sup> Feher (1990): 13.

<sup>112</sup> Miller (1994): 150.

### 2.1.2 Stank og forråtnelse: Et ekkelt indre

Det store fattige flertall ville trass i sin armod likevel være *rene*, de ville ikke være fulle av smerte og urenheter slik den glupske beskrives i det innledende sitatet. For Johannes Krysostomos hadde rikdom “indeed a cheerful mask”, men var i essens full av urenheter, mens det motsatte var tilfelle med fattigdom.<sup>113</sup> Krysostomos er i det hele tatt nådeløs i sin kritikk av den luksuriøse livsstil, og særlig hardt rammer han kvinnen. I tillegg til at luksus både gjør den vakre kvinne syk og utiltalende, ber han menigheten om å tenke på alt den *ekkelhet* den fører til. Urenheten gir seg ofte utslag i stank; i en pust som sender ut dunster av sur vin, lik (en kvinnes) oppkast som stinker av delvis oppløst kjøtt.<sup>114</sup> Magens forråtnelsesprosess vil i seg selv vises i en slik ubehagelige ånde, mens hennes urene overskuddsinnhold gjør hennes kropp kvapsete og ubrukelig.<sup>115</sup> En slik kvinne vil være verre å se på en hvilken som helst *stygg* kvinne.<sup>116</sup> Tanken på dette får Krysostomos til å trekke en tilsynelatende noe bisarr konklusjon:

Therefore among the poorer women one may see more of beauty: the superfluities being consumed and not cleaving to them, like some superfluous clay, of no use and benefit. For their daily exercise, and labors, and hardship, and their frugal table, and spare diet, minister unto them much soundness of body, and thence also much bloom.<sup>117</sup>

Krysostomos spiller altså hele tiden på en måteholdsestetikk som har den urene ekstraballasten som omdreiningspunkt. Dette er et evig gjentakende motiv i hans sunnhetsideologi, hvor han i sine appeller til menigheten om å utvise moderasjon snarere spiller på fastens pragmatiske og hygieniske sider enn de mer teologiske. I motsetning til Gregor av Nyssas noe mer dempede og intellektuelle vinklinger, blir dette nærmest et spesialfelt for Krysostomos. Legemlig skjønnhet er således intet annet enn

...phlegm, and blood, and humor, and bile, and the fluid of masticated food [...] the well-shaped body (*sômatos ten eumorfian*) to be nothing else than a whited sepulcher (*tafon kekoniamenon*); the parts within are full of so much uncleanness (*akathapias*). Moreover when you see a rag (*rakos*) with any of these things on it, such as phlegm, or spittle you cannot bear to touch it with the tips of your

---

<sup>113</sup> JK, *hom. xxxviii, I. Kor. 15.*

<sup>114</sup> JK, *hom. xxvii, Ap. gj. 12.*

<sup>115</sup> JK, *hom. xxxix, I. Kor. 15.*

<sup>116</sup> JK, *hom. xxvii, Ap. gj. 12.*

<sup>117</sup> JK, *hom. xxxix, I. Kor. 15.*

fingers, nay you cannot even endure looking at it; and yet are you in a flutter of excitement (*eptoesai*) about the storehouses (*ta tameia*) and depositories (*tas apothekas*) of these things?<sup>118</sup>

Slike uttalelser viser også til en reell og sterk avsky for forråtnelsens urenhet, stank og oppløsning, som selv i døden viser sitt grelle ansikt. Krysostomos oppfordrer alle til å ta en titt på graven til disse som har dødd i luksus og drukkenskap, og alt annen av livets latterligheter, så de selv kan se hva en slik kropp som nøy så stor oppmerksomhet har blitt til: “behold the dust (*konin*), the ashes (*tefran*), the worms, behold the loathsomeness of the place.”<sup>119</sup> Hos Gregor av Nyssa finner vi en mer direkte avsky for det døde legemets *oppløsning*, slik som i sin søster Makrinas begravelse.<sup>120</sup> Jeg mener som sagt nyere forskning i for stor grad har vært preget av seksualitet som foretrukken innfallsvinkel til kropp og askese. Det er vanskelig å finne avhandlinger om legemet i senantikken hvor det seksuelle på en eller annen måte ikke står i fokus som forklaringsmodell. Mot dette mener jeg at særlig Gregor av Nyssa heller uttrykker en frykt for forråtnelse, og gjør kroppen til det primære sted for forgjengelighet, død og andre biologiske prosesser. Mot dette står lengselen etter stabilitet, kontinuitet og vedvarenhet, igjen med Vernant og Millers artikler for syne. Selv om Gregor ofte viser hva Herbert Musorillo kaller en “calm and cultured moderation”<sup>121</sup> vil han i likhet med Krysostomos alltid søke å unngå å røre ved kroppens forfall, både hos de levende og døde.

## 2. 2 Skam og verdighet

Den antiokenske tradisjon Krysostomos tilhørte er kjent for sin moralske vektlegging,<sup>122</sup> og han står selv hele tiden på barrikadene for å fremme korrekt oppførsel og livsstil. Teresa Shaw mener hans homilier har et slående fokus på menneskets kropp som “an object of scrutiny by others and the locus of shame.”<sup>123</sup> Dette kan dog være like mye et utslag av hans rolle som pastor og prest, som en grunnleggende teologisk lære.

---

<sup>118</sup> JK, *Ad Theod.*, 1:14; “...take that thought also, that what thou seest is nothing else than rheum, and blood, and juices of decomposed food. [...] stripping off that beauteous skin in thy thought, scan curiously what lies beneath it. For even the bodies of the dropsical shine brightly, and the surface hath nothing offensive; but still, shocked with the thought of the humor stored within we cannot love such persons.” JK, *hom. vii*, 2. *Kor.* 3.

<sup>119</sup> JK, *Ad Theod.*, 1:9.

<sup>120</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 188. Se også kapittel 3, s 58-59.

<sup>121</sup> Musorillo (1956): 40.

<sup>122</sup> Lawrenz (1989): 149.

<sup>123</sup> Shaw (1998): 134.

### 2.2.1 Tapet av ære og den seksuelle skam

Som vi har sett flere tilløp til allerede, var det å appellere til fråtsingens uverdige aspekt et gjennomgående retorisk grep. Fråtseren fremstilles som avskyelig i sin mangel på måtehold, full av urenheter og tyngde, men de rene fysiske resultater blandes også med graden av ære man mister, både i det offentlige liv og i forhold til menneskets verdighet *per se*.<sup>124</sup>

Den som ikke kan kontrollere seg blir av Krysostomos ofte sammenlignet med slaven idet han er fratatt all frihet.<sup>125</sup> Også Gregor av Nyssa omtaler matbordets gleder som det som virkelig gjorde hebreerne i Egypt til slaver.<sup>126</sup> Det gresk-romerske samfunn var vel kjent med slaveri; mennesker kunne med loven i hånd fratas sin status som fri borger og gjøres til slave som straff for en forbrytelse eller som et resultat av krig, og kunne videre bli drept av sin eier hvis denne fant det for godt. Men for Krysostomos representerer en slik person hvor “gluttony reigns paramount”<sup>127</sup> ikke bare den mest ekstreme form for slaveri og skammens absolutte topp-punkt,<sup>128</sup> men han trekker dette mennesket enda dypere ned. For når magen, og med det lysten, blir herre, gjør mennesket seg til sin *egen* slave.<sup>129</sup> En slik nedrig omkalfatring av gitte forhold blir det laveste av det lave:

...let us see how gluttons serve their belly. [...] do not they fear to disobey whatever it orders? [...] Are not they worse than slaves?<sup>130</sup>

Gregors beskrivelse av de løsaktige egypterne som holdt de ærefulle hebreere fanget, inneholder alle Krysostomos’ mest brukte elementer. Skammen personifiseres her som en kvinne, for virkelig å spotte og levendegjøre den:

By vanquishing by her very appearance, pleasure raised a trophy against them and held up their shame (*atimias*) to public scorn. Pleasure showed that she makes men beasts. [...] they did not hide their excess (*agos*) but adorned themselves with the dishonor of passion and beautifies themselves (*egkalôpitsomenous*) with the stain of shame (*aiskhunes miasmati*) as they wallowed, like pigs, in the slimy mire of uncleanness, openly for everyone to see.<sup>131</sup>

---

<sup>124</sup> “For nothing is more cowardly than the man that is rivetted to wordly things; for such an one lives the life of Cain, trembling every day.” JK, *hom. vii, 2. Kor. 3*.

<sup>125</sup> JK, *hom. xi, Rom. 6*.

<sup>126</sup> GN, *Vita Mosis*, 67.

<sup>127</sup> JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6*.

<sup>128</sup> JK, *hom. xi, Rom. 6*.

<sup>129</sup> “For thou hast no power even over thine belly, so long as thou art dissolute, but it hath power over thee.” JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6*.

<sup>130</sup> JK, *hom. xiii, Fil. 3*.

<sup>131</sup> GN, *Vita Mosis*, 302.

Som pythagoreerne mente nyplatonikerne at inntak av kjøtt ville forstyrre sjelens renhet og stimulere begjæret.<sup>132</sup> En lignende sammenheng mellom mat og begjær finnes spredt jevnt utover i kirkefedrenes argumentasjonsrekker – med kroppen og ikke sjelen som utgangspunkt – slik som hos Gregor av Nyssas bror Basilios:

As the stomach swells with food, the organs beneath it are necessarily stimulated towards their proper function by the deeply seething humors. For the overhanging stomach supplies these organs with the things which act on these faculties like a spur.<sup>133</sup>

Igjen er det overskuddet som får skylden, og igjen er det en *feil* som skaper det uvelkomne, i dette tilfellet begjær. Peter Brown skriver om seksuell skam som noe knyttet til sosial status, og beskriver Antiokia som en by med “an acute sense of what the bodies of particular persons could do and not do in particular situations”, og hvor grensene for kroppens ære og skam ble satt i henhold til sosial status – de laveste sosiale lag hadde ikke engang rett til seksuell skam.<sup>134</sup> Men Krysostomos og Gregor av Nyssa setter den seksuelle skam i første rekke i sammenheng med vårt dyriske og ergo irrasjonelle element,<sup>135</sup> og ikke med det sosiale lag, og gjør således skammen til noe felles og noe universelt. Menneskets legeme blir ett, dets ære dannet på grunnlag av livsmåte. Gregor forteller oss at menneskets opphøyde verdighet ligger i dets *form* som er oppreist og hever seg mot himmelen, en form som er unik siden alle andre vesener har sine kropper bøyd mot jorden.<sup>136</sup> Menneskets ære og skam blir tilsvarende innskrevet i kroppen, synlig for alle, idet denne formen ødelegges ved at man tar på seg dyrets trekk. Anerkjennelsen av begjærets makt, som både inkluderer og går ut over matbordets gleder, denne for Krysostomos brutale lidenskap,<sup>137</sup> har nesten alltid dyret som sammenligningsgrunnlag, med dets bundethet til jorden og fraværet av det rasjonelle – menneskets adelsmerke. “Av-estetiseringen” hos Krysostomos knyttes således til den

---

<sup>132</sup> Musorillo (1956): 11-13; Shaw (1998): 145, 154.

<sup>133</sup> Basilios, *De vera virg. integ.*, som sitert i Musorillo (1956): 14.

<sup>134</sup> Brown (1988): 315-316.

<sup>135</sup> “For do not I pray look on the voluptaries at table only, but when you see them rise up, then follow them, and you will see bodies rather of wild beasts and irrationale creatures than of human beings. [...] as horses wild after the female, so they, goaded on by the sting of their drunkendness, leap upon all, more irrational than they, and more frantic in their boundings; and committing many more unseemlinesses which but to name is unlawful.” JK, *hom. xxxix, I. Kor. 15*; “...community and kindred with the irrational is for man a provision for reproduction”, GN, *De hom. op.*, xvi: 9.

<sup>136</sup> GN, *De hom. op.*, viii:1. Noe lignende finner vi hos gnostikerne. I Johannes-apokryfen fra Nag Hammadi-funnene er det første mennesket beskrevet som Guds mentale selvilde, og har ingen fysisk substans. Det fysiske legemet blir senere skapt av lavere guddommer i deres eget og i den ‘åndelige’ Adams bilde. Men deres skapning vil ikke reise seg, og må gis liv gjennom *pust*; den “falne” Ialdabaoths rest av de høyere sfærer. Resultatet er ofte at den guddommelige gnist er låst eller fanget i legemet, men samtidig blir menneskets *oppreisthet* i seg selv et tegn på det guddommelige og det som skiller det fra dyrene. Williams (1990): 139-140.

utemmede og rå villskap,<sup>138</sup> en årsaksammenheng vi også finner hos Gregor av Nyssa.<sup>139</sup> En som skifter stadig skifter fra en lidenskap til en annen, tilkjennegir alle sine animalske sider, “for it is easily possible to see how the changes in our nature correspond to animals”.<sup>140</sup> Med en slik ustabilitet og stadige forandring, blir dette mennesket noe man ikke helt vet hvor man har, noe ambivalent (*epamfoteritson tes tsoes eidos epideiknunta*).<sup>141</sup> Dets “dyriskhet” ligger da i å utvise slike sider, i å ta del i deres levemåte.<sup>142</sup> Å gi etter for begjær og ønsket om nytelse er av både Gregor og Krysostomos ansett som den mest iøynefallende “åpning” mot en slik nedverdiggelse. Krysostomos beskriver den frafalne som en som har “ruined his health, and manly strength, and the bloom of his youth,” fordi han har gitt etter for lidenskap og hedonisme.<sup>143</sup>

Shaw mener det var viktig å ha en kropp som ikke var “subject to shameful excretions”. Slike ekskresjoner kan forstås som overskudd – dersom kroppen bare fikk det den trengte, ville den ikke måtte kvitte seg med noe. Å være en bærer av avfall, bokstavelig talt, utgjør både et tyngdeelement og en tvungen respons på kroppens behov – to ting som tematisk alltid vil høre sammen. Skammen ligger i å måtte vise en manglende frigjørelse fra kroppens krav, i å utvise nok et fellestrekk med dyrene og i å måtte befatte seg med det helt konkret urene.<sup>144</sup>

### 2.2.2 “...of downward tendency”: Jordisk, tung og syndig

Som vi så over, kunne en “overvektig” mage ved sin blotte tyngde virke som en utløser av seksuelt begjær, og begjær og nytelsen trekker oss videre ned mot dyrenes sfære, det vil si det jordiske element. Paulus beskriver mennesket før nåden som nettopp jordisk,<sup>145</sup> en jordiskhet

---

<sup>137</sup> JK, *hom. xvii*, 1. Kor. 6.

<sup>138</sup> “What can be uglier than a man of drink? [...] a wild beast rather than a human being; for to devour food is proper to panther, and lion, and bear. No wonder (that they do so), for those creatures have not a reasonable soul.” JK, *hom. xxvii*, *Ap. gj.* 12.

<sup>139</sup> “One sees in the sordid and licentious life that which is indeed born out of clay and mire and that which, through imitation of the irrational, remains in a form of life neither altogether human nor frog. Being a man by nature and becoming a beast by passion, this kind of person exhibits an amphibious form of life ambiguous in nature.” GN, *Vita Mosis*, 70.

<sup>140</sup> GN, *Qual. opor.*, FC s 86.

<sup>141</sup> GN, *Vita Mosis*, 70.

<sup>142</sup> “...wrath, despondency, envy, strife, slanders, accusations, falsehood, hypocrisy, intrigues, anger [...], pleasure” blir av JK kalt “wild beasts”, JK, *De sacr.*, 3:9; “Be thou savage, and ungentle, and passionate, and wrathful, and more like a wild beast than a man.” JK, *hom. vi*, *Ap. gj.* 2.

<sup>143</sup> JK, *Ad Theod.*, 1: 3.

<sup>144</sup> Gnostikeren Markion mente også at kroppen var “full of excrement”, men fant ifølge Williams ingen formidlende omstendigheter ved dens eksistens. Williams (1990): 143-144.

<sup>145</sup> 1. Kor. 15, 47.

Krysostomos forklarer med at det var “gross, nailed down to things present”.<sup>146</sup> Også Gregor av Nyssa nevner ofte menneskets tunge og kjødelige eksistens.<sup>147</sup> Dette materialitetstemaet knyttes til en blanding av dyrs karakteristika og en mer generell mangel på selvbeherskelse:

The table of the prudent man is similarly found to be pure, but that of the man wallowing in the mire is frog-like and fleshy.<sup>148</sup>

Alt som er tungt og med nedadgående tilbøyelighet er alltid i nært slektskap med jorden. Ifølge Nadia Tazi tillegger Origenes det *kjødelige* legemet klare tyngdeegenskaper: Dette legemet er som en byrde som trekker mennesket nedover, som holder det fast i prosessen av ødeleggelse og forfall, og som kun har del i alt som er “mutable, heavy, dense – in short, what is earthy”.<sup>149</sup> En slik struktur finner vi igjen i generell gresk-filosofisk tanke der hele verdens struktur var ordnet i tungt eller lett, oppe eller nede. I antikkens fysiske verden var bevegelsen mot dette lette og tunge lineær og målbestemt.<sup>150</sup> Naturens “oppsett” i Genesis beskrives av Gregor av Nyssa på følgende måte:

...when all that is seen was finished, and each of the things that are betook to its own separate place [...], and those bodies which are heavy and of downward tendency, the earth and the water, holding each other in, took the middle place of the universe [...].<sup>151</sup>

Gregor setter dette systemet eksplisitt i forbindelse med nytelse, fråtsing og synd, ved å beskrive det i samme ordelag som de konkrete elementene. “...the tendency of sin is heavy and downward”,<sup>152</sup> mens det er tydelig for alle at

...whatever belongs to material pleasure consists assuredly of earth and water, whether one is concerned with the pleasures of the stomach and the table or with the pleasures of wealth.<sup>153</sup>

Som nevnt i innledningen, vil ifølge Aristoteles materiens bevegelser være styrt av et iboende mål; et teleologisk prinsipp om potensialitet og aktualitet som ligger til grunn for all hans fysikk. Dette målet hadde ikke sin rot en oversanselig verden, det lå latent i tingen selv. Dette målet er alle legemers “sanne” plass i henhold til deres natur, som igjen ble definert ved deres

---

<sup>146</sup> JK, *hom. xlii, 1. Kor. 15.*

<sup>147</sup> GN, *De hom. op.*, xxii:2.

<sup>148</sup> GN, *Vita Mosis*, 72.

<sup>149</sup> Tazi (1990): 530-531.

<sup>150</sup> “The ‘natural’ motion of a heavy or a light body, starting somewhere above the surface of the earth, leads the body in a straight line either up or down until it comes to rest in its natural place”, Sambursky (1987): 63.

<sup>151</sup> GN, *De hom. op.*, i:1.

<sup>152</sup> GN, *De hom. op.*, xviii: 6.

<sup>153</sup> GN, *Vita Mosis*, 59.



tyngde. Vi kan utfra dette si at det kristne legemet ble aktualisert opp, og det syndige ble aktualisert ned, mens jorden (det tyngste element) og ilden (det letteste) ble abstrahert til synd og dyd. Tyngden ligger i deler av vår natur og i de assosiasjoner de vekker, slik Gregor av Nyssa snakker om kroppens tyngde og sjelens svakhet og det ondes øvrige lidenskaper og aktiviteter.<sup>154</sup> Et annet sted beskriver han det som et “dead and ugly garment made of the skins of irrationality” hvor *skin* er vår animalske natur som vi ikler oss når vi venner oss til synden.<sup>155</sup> Å leve i synd vil få de samme konsekvenser som å leve uten nøkternhet: sykdom, skam og heslighet:

...thus are they that live in sin [...] they neither see like a healthy person, nor hear with simplicity, they speak not articulately, but are oppressed with great shortness of breath. They have their mouth overflowing with spittle.<sup>156</sup>

Krysostomos definerer Korinterbrevets ord om å ha båret det jordiske bilde som det samme som å ha gjort det onde.<sup>157</sup> Å “gjøre” jordisk er å bli jordisk. Eksistensen av onde sjeler gis sin årsak i at de er “nailed to things present, and gaping after this life only.”<sup>158</sup> Og denne trangen til å forbli i denne verden og i dette liv fører igjen tilbake til mangelen på måtehold, hvor det tunge legemet blir helt bokstavelig tungt:

Whence then arises their loving to dwell in present things? From giving their mind to luxury, and fattening their flesh, and making their burden heavy, and their darkness great, and their veil thick.<sup>159</sup>

Hele den vertikale strukturen kan her tydelig gjenkjennes. Det som er *nede* får egenskaper av å være tungt, dyrisk, knyttet til jord og reproduksjon, og holdt i sin destruktive sirkel av begjær og synd og mangel på moderasjon. Fysiologisk forklaringer støtter opp under et sammensatt system som Gregor selv oppsummerer:

There is, indeed, much difference between that which is light and goes upwards and the heavy and the earthy, between the hot and the cold, the moist and its opposite.<sup>160</sup>

---

<sup>154</sup> GN, *De inst. Chri.*, FC s 153-154.

<sup>155</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 266, Gen. 3, 21: “Herren Gud laget klær av skinn til Adam og hans hustru og kledde dem med.”

<sup>156</sup> JK, *hom. x, Rom. 5.*

<sup>157</sup> JK, *hom. xlii, 1. Kor. 15.*

<sup>158</sup> JK, *hom. xxxix, 1. Kor. 15.*

<sup>159</sup> JK, *hom. xxxix, 1. Kor. 15.*

<sup>160</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 214.

## 2. 3 Fare og forfengelighet

I sin bok *Porneia* (1988) sier Aline Rousselle at hun vil se på hvordan fysisk skjønnhet, som var så viktig for grekerne, kunne bli en hindring mot å følge Guds vilje, uten helt å gi noen entydige svar.<sup>161</sup> Geoffrey Galt Harpham er inne på det samme når han påstår at

...pagan modes of bodily beauty (which we have largely inherited) were anathema, a source of temptation but not of delight, and certainly not of pride. For the Christian ascetic, pagan beauty was thematized as the demonic [...].<sup>162</sup>

Kanskje var dette på grunn av det vakres nærhet til ideer om nytelse, begjær og andre profaniteter, og dens ofte nærmest narkotiske effekt på mennesket. Skjønnhetens forføreriske og villedende makt har i mange gresk-mytiske historier ledet til tragedie, store menns fall og religiøs vantro. Særlig *kvinnens* skjønnhet: Pandora, denne gudenes gave til menneskeheten, kom ifølge Hesiod med sykdom og ødeleggelse i form av forræderiske skjønnhet, helten Odysseus lokkes vekk fra sitt mål av farlige sireners vakre sang,<sup>163</sup> og en av historiens mest berømte skjønnheter, Helena av Troja, fører til et helt samfunns fall. Gregor av Nyssa forteller om hvordan menn i kamp totalt mistet hodet ved synet av vakre kvinner: “they forgot their manly strength and dissipated their vigor in pleasure.”<sup>164</sup> Også i hagiografiene finner vi reminisenser av det samme, slik som når asketen Antonius forsøkes forført av djevelen i skikkelse av en vakker kvinne, og i beskrivelsene av Makrinas mor som i sin ungdom var kjent som svært vakker. Denne skjønnheten satte henne i fare å bli utsatt for vold, da de som var fanget av hennes skjønnhet forberedte et rov. Makrinas mor giftet seg da også med den som best kunne beskytte henne.<sup>165</sup>

Dette åpenbare slektskapet mellom skjønnhet og farlig begjær er omtalt både av antikke filosofer og moderne forskere. Gregor av Nyssa mener at begjær ikke kan ha noen tilbøyelighet mot skjønnhet og godhet,<sup>166</sup> og den overfladiske som tror at en ting er vakkert på grunn av noe i dens *egen* natur, vil dras mot denne skjønnheten ved sitt ønske om nytelse.<sup>167</sup> Selve syndefallet kan også forstås som forårsaket av sansenes forføring: Ifølge Gregor var

---

<sup>161</sup> Rousselle (1988): 1.

<sup>162</sup> Harpham (1993): 27.

<sup>163</sup> Sirenene nevnes også av Krysostomos: “...that most terrible rock of vainglory, more dangerous than that of the Sirens, of which the fable-mongers tell such marvellous tales”, JK, *De sacer.*, 3:9.

<sup>164</sup> GN, *Vita Mosis*, 298.

<sup>165</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 165-166.

<sup>166</sup> GN, *De hom. op.*, 12:12.

<sup>167</sup> GN, *De virg.*, 11.

“the evil fruit of sin” for Eva en lyst for øynene, og en fristelse hun ikke kunne motstå.<sup>168</sup> Hva McMahon kaller pythagoreisk skjønnhetsforståelse er altså det Gregor prøver å ta avstand fra, for ham blir forståelsen av det sanne vakre ødelagt av et slikt sansekriterium.<sup>169</sup> Det er i særdeleshet de sanselige lidenskapene som kommer i veien for mottagelsen av en rene skjønnhet:

He [the wicked one] lures us to earthly rather than to celestial glory and muddies the truly beautiful by mixing it with those things which seem to be beautiful through the fantasy of deceit.<sup>170</sup>

If they had deserted their material considerations and the obsessions with appearances, and sought after the simple and the immaterial and formless nature of beauty, they would not have been led astray [...].<sup>171</sup>

Fråtseren, rikmannen, og den jordbundne blir en del av det han vender seg mot, nemlig denne verden, og får alt den preges av: irrasjonalitet, urenhet og falskhet. Hans nytelser er med nødvendighet av kort varighet, mens asketen “enjoys a pleasure pure and lasting”,<sup>172</sup> fordi hans nytelser er en del av et evig rike. I vårt forgjengelige rike, skal man derfor ifølge Krysostomos ikke fundere over hvordan man best kan utnytte begjæret en vakker kvinne vekker, men spørre seg om hvordan man kan befris fra det.<sup>173</sup> Forskjellen ligger i hva han kaller øyets skjønnhet, “a component of beauteousness of more despotic power than any.” Øynene blir syndens og lastens instrument,<sup>174</sup> som mennesket må lære seg å tøyte og oppdra. Vårt mål må være å se som et barn, for slik barn beundrer sine mødre, men uten å være en del av skammelig kjærlighet, slik må også mennesket bli.<sup>175</sup> For å “hjelp” øyet holder han igjen frem materiens *ekkelhet*, det overdrevne fysiske skrekkbildet. Skjønnheten er en illusjon, om enn ikke i her platonsk forstand, så i alle fall ikke noe annet enn sin innmat, sine sener og årer. Slik også tilfellet var da Krysostomos rådet (den mannlige del av) menigheten sin til å se *bak*

---

<sup>168</sup> Slangen ga “to what the woman beheld the glamour of a certain beauty, and conjuring into its taste the spell of a sensual pleasure”, GN, *De hom. op.*, xx: 4; “It was pleasure brought about through deceit which initiated the fall.” GN, *De virg.*, 11.

<sup>169</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>170</sup> GN, *De inst. Chri.*, FC s 150.

<sup>171</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>172</sup> JK, *hom. xxxix, 1. Kor. 15.*

<sup>173</sup> JK, *hom. vii, 2. Kor. 3.*

<sup>174</sup> JK, *hom. xi, Rom. 6.*

<sup>175</sup> JK, *hom. vii, 2. Kor. 3.*

det de ser, bokstavelig talt.<sup>176</sup> En mer direkte måte å løse øyets demonske makt på er rett og slett å ikke *se*, atter en svært pragmatisk løsning fra biskopen i Konstantinopel.<sup>177</sup>

Forførerisk skjønnhet vil naturlig nok være å oppfatte som falsk, en falskhet som ofte vil springe ut av forfengelighet. Man skal ikke forandre det Gud har skapt, noe viljen til å sminke og pynte seg er et forsøk på. I den falske skjønnhets bedervende sirkel lever synd og last, skapt av forfengelighet og arrogansen bak ønsket om selv å skape – menneskets ursynd. Mennesket må derfor bytte ut forfengelighetens snare med dydens renhet. Dette mennesket vil som regel si kvinnen – også for Krysostomos og Gregor av Nyssa er mannen å forstå som et offer. Så fra å gi råd til hvordan mannen skal forholde seg til dette farlig synet, gis også råd til “bæreren” av skjønnhet, slik asketen en ørkenasket gir sine råd til en ung kvinne som “n’avait pas encore pris le goût de la parfaite vertu”. Idet han sammeligner skaperen med en malermester, og det forfengelige mennesket med en som kun har de mest overfladiske kunnskaper innen malerkunsten, forteller han henne at

...vous n’auriez pas répandu sur vous le rouge, le blanc et le noir, si vous ne pensiez pas avoir besoin de ces retouches; mais, en estimant que votre corps en a besoin, vous taxez le Créateur de faiblesse. [...]. N’abîmez donc pas l’image de Dieu, n’essayez pas d’ajouter ce que le Sage n’a pas donné, en inventant cette fausse beauté (*unde to nothon tutto epinoeite kallos*) qui perd même les femmes pudiques en dressant des pièges à ceux qui les voient.<sup>178</sup>

Asketen trenger ingen ytre dekor for å overføre sin skjønnhet, den blir snarere hindret av en slik *tilført* ornamentikk.<sup>179</sup> I tillegg vil det være et forsøk på å tiltrekke seg oppmerksomhet, vekke begjær og lede inn i fristelse. Og et klart uttrykk for at ikke alle tanker og hele ens vesen er vendt mot det åndelige og mot Gud. Den kristne kvinne har ikke noe behov for en ytre skjønnhet, og det er heller ikke det som får hennes mann til å bli hos henne.<sup>180</sup> Kvinnens skjønnhet er en illusjon, en “whited sepulchre”,<sup>181</sup> men likevel et svært farlig sansebedrag. For trass i illusjonselementet i både Gregor og Krysostomos' polemikk, tas skjønnhetens mektige makt på alvor. De prøver derfor å føre både mannen og kvinnen vekk fra dette forførende

---

<sup>176</sup> Krysostomos' menighet var av blandet art, både i klasse, alder og kjønn. Om dette se Mayer og Allen (2000): 34-41.

<sup>177</sup> “When then thou hast looked on a beautiful woman, and weft towards her, look no more, and thou art delivered.” JK, *hom. vii, 2. Kor. 3*.

<sup>178</sup> Theodoretos, *Vita Petri*, 6. Bildet av Gud som en kunstner forekommer forøvrig ofte. Om dette se kapittel 3.

<sup>179</sup> En slik sammenheng mellom askese og estetikk, i første rekke til moderne billedkunst og arkitektur, er tema for Mark C. Taylor (1992): *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. Selv om denne boken er mindre relevant her enn tittelen skulle tilsi, peker han også på den renhet og klarhet som oppstår ved ornamentikkens fravær.

<sup>180</sup> Vidén (1997): 7.

fenomenet: Mannen må forstå illusjonen, mens kvinnen må gjøre sitt for å ikke holde den ved like:

Dost thou wish to adorn thy face? Do so not with pearls, but with modesty, and dignity [...] the ornament of compassion and modesty casts out all evil suspicion, and will draw thy partner to thee more strongly than any bond.<sup>182</sup>

Kjærligheten til skjønnhet, denne “wicked distemper”, er for Krysostomos skapt av “habit, and flattering words, and leisure, and idleness and having nothing to do”<sup>183</sup> – igjen en form for dette overskuddsfenomenet som synes å binde sammen hans estetiske “lære”.

## 2. 4 Den vakre dyd

### 2.4.1 Fysiognomi og estetisk etikk

Dyd har fra de eldste tider vært en av de vesentligste ingredienser i hva som utgjør det skjønnne. Ifølge læren om de sjelelige dyder, *arete*, gir fromhet helse, mot gjør sterk og måtehold fører til skjønnhet, slik sistnevnte i utallige eksempler også gjør for Krysostomos (og Gregor). En slik dydsestetikk kan settes i sammenheng med den tradisjonelle oppfatning av at det gode og det vakre står i intim forbindelse med hverandre, slik ordet *kalos* i seg selv vitner om. Ifølge Hans Urs von Balthasar var hele denne verden preget av at etikk og estetikk var to sider av samme sak.<sup>184</sup> Så også Gregor av Nyssa, når han sier at skjønnhet ikke kan komme fra det onde eller være motsatt av det gode.<sup>185</sup>

Dyd er for Krysostomos en av de få ting med varighet. Dyd har for ham

...a natural beauty of its own, lacking not the trickeries and fashions of outward things, which no sooner appear than they go to nought.<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Se over, s 34.

<sup>182</sup> JK, *Instr. to Catec.*, 2:4.

<sup>183</sup> JK, *hom. vii*, 2. Kor. 3.

<sup>184</sup> Balthasar (1989): 84-87. Kant er den første som sterkest kritiserer denne oppfatning. I *Kritikk av den rene fornuft* setter han et skapt skille mellom det gode og det skjønnne, og mener den moralske dom er totalt forskjellig fra det estetisk dom. Den første tiltaler det resonnerende og reflekterte vesen, mens den andre tiltaler det sansende vesen, dyret.

<sup>185</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 251.

<sup>186</sup> JK, *hom. xx*, Rom. 7.

Den falske og forgjengelige skjønnhet får da sin klare motpol i den vedvarende og stabile dyd, og vi finner her igjen den samme overnevnte forskjeller mellom det feminine og det maskuline. Mannens adelsmerke er hans klokhet og rasjonalitet, som vi har sett, men som man vel kunne ane, preges ikke kvinnen av samme rasjonelle opphøydhed. Hennes beste skussmål er for Krysostomos hennes dyd, hennes høye moral og hennes disiplin:

For if the wisdom of man illuminates his countenance, much more does the virtue of a woman illuminate her face [...].<sup>187</sup>

Dyd og andre karaktertrekk kunne i antikken avleses på en konkret måte i menneskets ytre, samlet og oppsummert i en “vitenskap” kalt fysiognomi, hvis grunntanke var at legemet alltid ville være en manifestasjon av sjelen, både på godt og vondt.

Seeing then that men vary so much in body...men also differ from one another in respect of the soul itself, for the body is a kind of expression of the soul itself, as in fact is proved by the science of physiognomy.<sup>188</sup>

Denne prosessen gikk begge veier: Slik sjelen gav seg uttrykk i legemet, ville kroppen influere sjelen. Både hos stoikere, platonikere og kristne finner vi følgelig en motsigelse: På den ene siden er sjelen og kroppen i et motsetningsforhold, på den andre siden finner vi en mer praktisk tilnærming til sjel og kropp som gjensidig påvirket av hverandre. Plotin lar fysiognomi bli en del av sin skjønnhetslære:

...soul is given beauty by intellect. Everything else is beautiful by the shaping of the soul [...]. And the soul makes beautiful the bodies which are spoken of as beautiful [...].<sup>189</sup>

Galen bruker dette i sitt medisinske virke, hvor han ifølge Evans ikke kunne skille en diagnose fra fysiognomiske ideer.<sup>190</sup> Hans forståelse av sjelen var at den var et resultat av kroppens væskeblanding, ja, nærmest definert som dette. Ved å vende seg mot kroppen kunne man bokstavelig talt forme sin sjel: Korrekt inntak av mat skaper korrekt væskeblanding, som

---

<sup>187</sup> JK, *Instr. to Catech.*, 2:4.

<sup>188</sup> Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, som sitert i Evans 1969: 73. Fysiognomi regnes naturlig nok ikke lenger som noen vitenskap, men dukker opp igjen med jevne mellomrom i diverse raseteorier, slik blant annet tyskerne brukte linjalen i sine ‘analyser’ av ‘die untermenschen’. “In man it is the invisible soul that explains the intellect, will, face and figure. That deep inner form also accounts for the person’s not being a tree or a mere animal.” Dubay (1999): 36.

<sup>189</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.6.

<sup>190</sup> Galen regnes ifølge Evans som den første som ønsker å gjøre fysiognomi til en vitenskap. Evans (1969): 24.

så former sjelen til å ledes inn på dydens vei.<sup>191</sup> Galen mente også at det var en skam for en “base soul to dwell in a beautiful body”<sup>192</sup> og at det utvendig vakre mennesket måtte trene opp sin sjel til å bli tilsvarende vakker. Denne tanke finner vi også hos Platon, som Galen synes påvirket av, hvor dyder kan “implanteres” ved vane og trening der hvor de i utgangspunktet ikke finnes, noe som for ham var den egentlig *askesis*.

Fysiognomi var en populær måte å bedømme noens personlighet på, og var anerkjent av både leger og filosofer. Som sjelens ansikt utad, så å si, ville kroppen ifølge Vernant alltid være ikledd “powers that can be read upon it like marks that attest to what a man is and what he is worth.”<sup>193</sup> Abstrakte karaktertrekk fikk konkret visualitet også i klesdrakt og holdning, skapt av tidens moralforskrifter som krevde at man fulgte ett sett av regler og forskrifter for sitt ytre fremtoning.<sup>194</sup> Også hos de kristne forfattere ble dyd, last og skam tillagt særlig somatisk betydning, noe som for Teresa Shaw ytterligere setter fokus på viktigheten av asketens ytre.<sup>195</sup> For Krysostomos ville ingen naturlig skjønnhet kunne konkurrere med “such comeliness to the face as does the disposition of him who beholds it”.<sup>196</sup> Gregor av Nyssas fysiognomiske forståelse finner vi mange eksempler på i *On the Making of Man*, hvor “the energies of the soul also grow with the subject in a manner similar to the formation and perfection of the body”.<sup>197</sup> I fortellingen om Moses er han litt forsiktigere, “...visible respectability might correspond to the inward condition of the soul”,<sup>198</sup> mens han lar Makrina fortelle oss at sjelen beveger seg “according to its own nature and indicating its own movements through the bodily organs”.<sup>199</sup> I selve Makrina-vitaen fortelles det om når Gregor og en tjenerinne, Vetiana, skal svøpe Makrina i lyst lin for hennes begravelse, og finner en ring og et kors rundt den døde hals. Gregor tilbyr Vetiana korset, siden ringen holder lenge for ham. Tjenerinnen svarer da at han har valgt vel, for ringen er hul, “and in it is hidden a piece of the wood of life. And thus the seal of the cross on the outside testifies by its form to what is inside (*to idio typo*

---

<sup>191</sup> Her bryter Galen ifølge Perkins med den tradisjonelle oppfatning av dyd som noe kunne bli oppnådd ved “rational self-mastery”. Perkins (1995): 162-163.

<sup>192</sup> Evans (1969): 59.

<sup>193</sup> Vernant (1990): 28.

<sup>194</sup> Vidén (1997): 8 og 14.

<sup>195</sup> Shaw (1998): 149.

<sup>196</sup> JK, *Instr. to Catec.*, 2:4.

<sup>197</sup> GN, *De hom. op.*, xxix: 6; “...as the body proceeds from a very small to the perfect state, so also the operation of the soul, growing in correspondence with the subject, gains and increases with it.” GN, *De hom. op.*, xxix: 8.

<sup>198</sup> GN, *Vita Mosis*, 154.

<sup>199</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 205.

*menyei hypokeimenon*).”<sup>200</sup> De konkrete, fysiske forandringer askese førte til, kunne altså bli tolket som ytre tegn på sjelens egen utvikling mot det perfekte. Denne etablerte sammenhengen mellom det indre og det ytre og legemet som sjelens synlige uttrykk, blir viktig å ha i mente der hvor kroppen synes å falle ut til fordel for en ren sjel. Dette gjelder i størst grad Gregor av Nyssas tekster, men også Krysostomos gjør oppmerksom på at når sjelen er på sitt vakreste og i kontakt med ånden, vil kroppen fortsatt være dens medium: “Wouldest thou not see this beaming even through the body?”<sup>201</sup>

#### 2.4.2 Symmetriens fall? Indre og ytre skjønnhet

Krysostomos var av de som tydelig innså skjønnhetens appell og ergo villedende fare, og advarte mot smykker og annen pynt, som vi har sett. Det vakre måtte bli tjenelig for teologien, mente han, det måtte skje en overgang i “this adorning from things to our souls”.<sup>202</sup> For det er her den sanne skjønnhet ligger:

For even to the body, the composure of the soul imparts a beauty of its own. Do not imagine that the impression of beauty results only from the bodily features.<sup>203</sup>

Gjennom dette angriper han også det gamle skjønnhetskravet om symmetri. Symmetri var antikkens formelle skjønnhet, en matematisk standardisert estetikk. Denne oppfatningen går tilbake til pythagoreerne som ville gjøre skjønnheten objektiv, allmenngyldig og målbar ved å basere det vakre på tallmessighet og enkeltdelenes forhold til hverandre. Først og fremst er det Plotin som blir den symmetriske estetikks banemann. Hans emanasjonslære utelukker det sanselige som skjønnhetens kriterium, og med det også symmetri som et av dets kjennetegn. Dette gjelder i utgangspunktet også for Platon, men Plotins strenge monisme skaper eksplisitt refleksjon rundt skjønnheten i det enkle og usammensatte. Enhet utfordrer symmetri, kvalitet settes opp mot kvantitet. Hans *Enneade* 1.6.1 dreier seg om nettopp dette at skjønnhet ikke belager seg på riktige proporsjoner. Hans spørsmål om hvor symmetrien i dyd finnes, denne sjelens skjønnhet og “a more real beauty than those others”, finner gjenklang i Krysostomos’ forsikring til Theodoros om at sjelens skjønnhet er langt bedre enn legemets fagre form (*tes somatikes eumorfias*).<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> GN, *Vita Macr*, FC s 184.

<sup>201</sup> JK, *hom. vii*, 2. Kor. 3.

<sup>202</sup> JK, *hom. xi*, Rom. 6.

<sup>203</sup> JK, *hom. xxvii*, Ap. gj. 12.

<sup>204</sup> JK, *Ad Theod.*, 1:13.



For what advantage is the external habit, when the soul is more wretchedly clad than any beggar! The man ought to be praised and admired, not for dress, nay more, not for his bodily form, but for his soul. Lay bare the soul of these men, and you will see its beauty and the wealth it possesses, in their words, in their doctrines, and in the whole system of their manners!<sup>205</sup>

I sekundærkildene om estetikk og skjønnhet dukker det stadig opp påstander om vektleggingen på en “indre skjønnhet” som noe nytt i senantikken. Dorte Jørgensen er en av de som mener kristendommen flytter oppmerksomheten fra den ytre til den indre verden.<sup>206</sup> Hans Ording mener asketens avsondring fra det jordiske liv utgjør “en eiendommelig forening av det estetiske og av askesen, som er nødvendig for overgangen fra den sanselige til den sjelelige skjønnhet,”<sup>207</sup> mens Elizabeth Evans vektlegger den samtidige filosofiens rolle i en slik overgang.<sup>208</sup> Hun tar også utgangspunkt i utviklingen av hvordan Aleksander den store ble fremstilt, for å vise denne gryende forandringen i selve den estetiske preferanse:

As heroic achievements of Alexander increase to the point where he becomes convinced that he is sent by God to save humanity, the heavenward look with which he is regularly identified becomes transformed into an expression of ecstasy. The “transfigured Alexander” becomes an imitation of God the “expressive reflection of the god in the ruler’s own face”, a concept which slowly from late Antiquity to the middle ages passes from being an exaltation of the outward perfection of the body to a reflection of the beauty of the soul.<sup>209</sup>

En eventuell overgang til at “ekte skjønnhet kommer innenfra” har jeg ikke tilstrekkelig kompetanse til hverken å kunne bekrefte eller benekte, men sikkert er det at sjelens dyd og skjønnhet ikke var noen kristen nyvinning, slik som symmetri heller ikke var det eneste kriterium for grekerne. I *Den store Hippias* benektes eksistensen av den skjønnhet som bare er utenpå, og i *Teatetos* blir en mann vakker ved sin vakre tale.<sup>210</sup> Alle overganger er glidende, ideer lever side om side, og poenget er som regel hvilken av disse som til enhver tid vies størst oppmerksomhet. Hva gjelder påstander om sjelelig og åndelig skjønnhet, er et skille mellom disse ikke helt enkelt å få tak i. I en fysiognomisk kontekst, i mangel på et bedre uttrykk, vil det viktige være samspillet mellom kropp og sjel, og skape hva vi kan kalle en

---

<sup>205</sup> JK, *hom. xix, concerning the statues*, 4.

<sup>206</sup> Jørgensen (2001): 108.

<sup>207</sup> Ording (1929): 29.

<sup>208</sup> “Under the spiritual influence of philosophy in late antiquity, the literary portraiture begins to emphasize the spiritual goodness of man, not his outward appearance.” (Evans 1969): 58.

<sup>209</sup> Evans (1969): 57. Se også L’Orange (1943): 66 ff.

<sup>210</sup> Balthasar (1989): 204.

*psykosomatisk skjønnhet*. Plotins emanasjonslære åpner dog for en langt mer subtil skjønnhet enn det, slik dette kapittelet også bare har omhandlet askesens første, eller enkleste, nivå.

Dette kapittelet har sett på mennesket som faretruende nært det dyriske, og med det skam og vanære, metaforisk og faktisk uttrykt ved en stadig sirkling rundt ord som betegner alle former for tyngde. Asketen kan derimot ved faste og korrekt moral fjerne seg fra alt dette tunge, og bli renere, friskere og på alle måter *bedre* enn sine samtidige. Men asketen sammelignet seg likevel ikke først og fremst med det samtidige, men snarere med det fortidige og fremtidige, som han er avskjært fra. Neste kapittel vil se både på denne avstanden, og på hvordan asketen søker å overkomme den, i begge tilfeller med sin egen kropp som “bindeledd”.

### 3. Av det tapte og det kommende: Imitasjon og restaurasjon

#### 3. 1 Apokatastasis: lengselen hjem

Mais quand ils eurent désobéi à Dieu et qu'ils furent devenus terre et cendre, ils perdirent avec cette existence bienheureuse la beauté de la virginité [...] tombés dans l'esclavage, ils eurent dépouillé ce vêtement royal et déposé leur parure céleste [...].<sup>211</sup>

##### 3.1.1 Bakover og fremover

Tidlig kristendom var i utpreget grad opphengt i en opprinnelsesnostalgi, en lengsel tilbake til verden før syndefallet.<sup>212</sup> Mennesket var i sin paradisiske tilstand "uskadd" og udødelig.<sup>213</sup> Og det var vakkert. Både Gregor og Krysostomos snakker om den opprinnelige skjønnhet, gitt av Gud og båret av Adam.<sup>214</sup> Men ved syndefallet fulgte en omfattende degraderingsprosess, som Gregor av Nyssa beskriver som vårt fall til jorden og tapet av "the form of the original plant".<sup>215</sup> Ved syndefallet ble skjønnheten og det rene, gyldne liv henvist til en mytisk fortid. *Apokatastasis* var et begrep brukt i den gresk-kristne verden om en tilbakevending til en slik tidligere perfekt tilstand, før tapet av skjønnhet, styrke, renhet og uforgjengelighet.<sup>216</sup> Mennesket må hjem på alle måter, til hva det var, en tilbakevenden som samtidig sammenfaller med hva det skal bli:

Now the resurrection promises nothing else than the restoration of the fallen to their ancient state; for the grace we look for is a certain return to the first life, bringing back again to Paradise him who was cast out from it.<sup>217</sup>

At det tapte er det kommende og det kommende er det tapte, er hele tiden tilstede i den "apokatastatiske" lengsel, en lengsel som kulminerer i handling: Det tapte må på en eller

---

<sup>211</sup> JK, *De virg.*, xiv: 5.

<sup>212</sup> Brown (1988): 204.

<sup>213</sup> "...human nature at its beginning was unbroken and immortal (*athanatos*).” GN, *Vita Mosis*, 215; "This creature, man, therefore, did not have the elements of passion and mortality essentially and naturally in himself from the beginning", "Nor did God create death", GN, *De virg.*, 12.

<sup>214</sup> "...the first man on earth [...] had the beautiful and the good naturally at hand in his power everywhere", GN, *De virg.*, 12; "...this nature of ours [...] having lost its beauty, which He had from the beginning bestowed upon it from himself", JK, *Instr. to Catec.*, 1: 3.

<sup>215</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 271.

<sup>216</sup> Begrepet er tydelig tilstede i Gregor av Nyssas *Vita Mosis*.

<sup>217</sup> GN, *De hom. op.*, xvii: 2. Se også GN, *De anima et res.*, FC s 265.

annen måte vinnes tilbake. Og denne troen på at mennesker kunne vinne tilbake noe av Adams paradisiske tilværelse gjaldt både i den gresktalende og i den syrisktalende verden. For Johannes Krysostomos og Gregor av Nyssa er imitasjon det åpenbare middelet – Gregor mener sågar at å være en kristen *er* å imitere det guddommelige<sup>218</sup> – med Adam, engelen og Kristus vekselvis fungerende som mediatorer, som vi skal se.<sup>219</sup> For den filosofisk-intellektuelle Gregor vil en slik tilbakevending som oftest bety at det er *sjelen* som finner tilbake til sin sanne natur. Men en full restaurasjon av *hele* mennesket hadde kroppen selv som utgangspunkt, både fordi den selv var en del av fallet og fordi den i Browns penn var ”the most vocal spokesman of all, in its manifest vulnerability, of the common descent of all human beings from Adam.”<sup>220</sup> Dette påpekes også av Samuel Rubenson: Kroppen var det selvsagte sted å begynne reisen mot fullkommenhet.<sup>221</sup>

### 3.1.2 Faste, avhold, begjær og dødelighet

En pragmatisk og nyttemotivert utgave av asketens faste ble behandlet i forrige kapittel. Her blir den samme handling derimot gitt en helt ny dimensjon, i og med at sammenligningsgrunnlaget har forandret seg. Asketen stiller seg ikke i relieff mot “de andre”, men mot hva den selv kunne, og burde, ha vært. Brown beskriver den i sin “naturlighet” som

...a finely tuned engine, capable of “idling” indefinitely. It was only the twisted mind of fallen men that had crammed the body with unnecessary food, thereby generating in it the dire surplus of energy that showed itself in physical appetite, in anger, and in the sexual urge.<sup>222</sup>

Adam var på en eller annen måte selvgående, lik en evighetsmaskin, uten det konstante behov for ny tilførsel av energi.<sup>223</sup> Faste og måtehold ble da å søke å leve på “adamvis”, både av de radikale enkratittene og de mer moderate asketiske retninger. Shaw vektlegger diett og faste som den viktigste måten å oppnå dette paradisisk-eskatologiske mål på, og bruker dette som kontekstuell bakgrunn gjennom hele sin bok *The Burden of the Flesh* (1998). Hun går ut fra

---

<sup>218</sup> “If one can give a definition of Christianity, we shall define it as follows: Christianity is an imitation of the divine nature.” GN, *Qual. opor.*, FC s 85. Se også samme side: “The first man was constituted as an imitation of the likeness of God.” “The logical and thinking animal, man, came into being as the work and imitation of the divine and unmixed nature.” GN, *De virg.*, 12.

<sup>219</sup> “The divine” favner både engler, paradiset og Kristi etterfølgelse. Tazi (1990): 521.

<sup>220</sup> Brown (1988): 316. “In the desert tradition, the body was allowed to become the discrete mentor of the proud soul.” Brown (1988): 237.

<sup>221</sup> Rubenson (2000): 33.

<sup>222</sup> Brown (1988): 223.

<sup>223</sup> Tilsvarende Vernants beskrivelse av det arkaiske mennesket: “If, in order to survive, man must eat in order to abate the depletion of his forces, it is because those forces weaken with use.” Vernant (1990): 24.

den østlige asketiske tradisjon, hvor Galen stod sterkt, og setter derfor asketens diett i sentrum. Siden Eva og Adam syndet ved å spise, blir faste negasjonen og reverseringen av syndefallet på en symbolsk måte.<sup>224</sup>

Krysostomos bruker det kommende såvel som det fortidige som mal for det nåværende, og mener det hverken vil bli spist eller drukket i Guds rike: “Now if that which is moderate shall have an end, much more ought we to abstain from excess.”<sup>225</sup> Det sies forøvrig ikke så mye om hva dette fremtidige Guds rike konkret består i. Som regel er det et “bedre”, det er alt nå’et ikke er.<sup>226</sup> At vår verden ofte heller sammenlignes med en fortidig storhetstid enn en fremtidig, kan ligge i nettopp dette: Adam og Eva var langt enklere å forholde seg til enn et vanskelig definerbart oppstandelsesliv.<sup>227</sup> Det viktigste oppsummerer Krysostomos selv; kroppen var uansett

...not formed for this purpose, to live riotously and commit fornication, as neither was the belly to be greedy; but that it might follow Christ as a Head [...].<sup>228</sup>

Denne sammenhengen mellom fråtsing og seksualitet har tidligere vært vist, og at det seksuelle især viste vårt slektskap med det animalske. Men dette slektskapet var av en *ny* art: Menneskets dødelighet kom først ved syndefallet, og det var denne grimme dødelighet som krevde *dyrisk* reproduksjon. For Gregor var det i syndefallet mennesket byttet ut “that mode by which the angels were increased and multiplied”, til “that animal and irrational mode by which they now succeed one another.”<sup>229</sup> Krysostomos sammenfatter syndefall, seksualitet og ekteskap i *On Virginity*, hvor Adam og Eva som en følge av fallet ble

...sujets à la corruption de la mort, à la malédiction, à la souffrance, aux peines de la vie, c’est alors qu’avec ce cortège survint le mariage, ce vêtement mortel et servile. [...] Vois-tu quelle fut l’origin du mariage? Pourquoi il parut nécessaire? Il est la conséquence de la désobéissance, de la malédiction, de la mort. Où est la mort, là est le mariage; l’ôtez l’un, l’autre disparaît.<sup>230</sup>

---

<sup>224</sup> “...the one who takes up a life of chastity and dietary renunciation becomes identified with original purity and immortality.” Shaw (1998): 25.

<sup>225</sup> JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6.*

<sup>226</sup> “...He shall raise up thy body with much radiancy. Then he shall invest thee with better wealth and greater ornament, since this present is mean and absurd.” JK, *Instr. to Catec.*, 2:4.

<sup>227</sup> Om oppstandelsesproblematikken, se neste kapittel.

<sup>228</sup> JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6.*

<sup>229</sup> GN, *De hom. op.*, xvii: 4.

<sup>230</sup> JK, *De virg.*, xiv: 5.

Ekteskapet kom som en samfunnsbevarende ordning som en følge av behovet for menneskets videreføring. Som et siste skritt vekk fra Edens hage, ble sølibatet et tilsvarende håndgripelig første skritt på den lange veien tilbake.<sup>231</sup>

Adam hadde brakt til verden både dødens og begjærets skam. Seksualitet ble befengt med skam og uverdighet siden det ikke var en del av den opprinnelige orden. Siden menneskets seksualitet ble etablert etter syndefallet, blir det i en plotinsk forstand en lavere form for væren; altså både sekundær virkelighet og et iøynefallende tegn på tap og utkastelse. Adam og Eva kunne i denne sammenheng ofte bli fremstilt som vesener uten reproduksjons- og fordøyelsesorganer, to menneskelige funksjoner vi har sett var nært knyttet sammen innen medisinen.<sup>232</sup> Seksualitet hadde altså både en direkte og en indirekte årsak, hvis skillelinje ofte ikke kan trekkes. Den var både et resultat av fysiologi og syndefall, slik fasten også hadde både en pragmatisk og en symbolsk betydning. I begge tilfeller var legemet både sykdom og kur, slik Teresa Shaw påpeker:

The understanding of ascetic fasting demonstrates that many of its advocates saw release from the “burden of the flesh”, paradoxically, as to a great extent accomplished through and inscribed in the human body itself.<sup>233</sup>

For kvinnen var denne byrden hakket tyngre enn for menn. Hun ble gjennomgående ansett for å være på et lavere nivå enn mannen, og skulle på en måte “mannliggjøres”.<sup>234</sup> Dette gav seg utslag i at fasten og måteholdet fikk et dobbelt estetisk formål: Å ved en streng diett ødelegge de kvinnelige fysiske trekk, og med det samtidig gjøre henne mer tiltrekkende for Kristus, hennes himmelske brudgom.<sup>235</sup> Kvinnen måtte kvitte seg med sine jordiske tegn og alt som knyttet henne til dyrenes formeringsprosess. Krysostomos ber kvinnen i stedet ikle seg

---

<sup>231</sup> GN, *De virg.*, 12.

<sup>232</sup> Selve oppdelingen i to kjønn kunne også bli sett på som en post-paradisisk tilstand, da de var et resultat av et forutsett dyndefall, se Meredith (1989): 48, n 19; “...the distinction of kind in male and female was added to His work last”, GN, *De hom. op.*, xvi: 18. Se også GN, *De ho. op.*, xxii: 4. Vi finner også et hint om dette hos Gregor av Nyssa når han omtaler sin søster Makrina som hevet over betegnelsen kvinne, GN, *Vita Macr.*, FC s 163.

<sup>233</sup> Shaw (1998): 26.

<sup>234</sup> “...if through asceticism a woman achieves ‘male’ virtue, and is thereby transformed into a ‘manly woman’, then she has not achieved true equality with her male counterparts, but has been transformed into an ideal, complete human being.” Elm (1994): ix.

<sup>235</sup> Shaw (1998): 9. Et slikt emne vil her bli langt mer kortfattet enn materialet skulle tilsi, da jeg generelt ikke har lagt vekt på det kjønnspesifikke. For primærkilder, se særlig Gregor av Nyssa: *De virg.*, og Krysostomos: *De virg.* For en mer sekundær utførlig behandling, se Teresa Shaw (1998) og Elaine Pagels (1993) og deres videre henvisninger. Kvinnen har forøvrig stort sett vært oversett i studiet av askese, hennes rolle har vært ansett som ubetydelig. Da forskerne først trakk henne frem i lyset, var det i første omgang kun som offer, men særlig Michel Foucault og Paul Veyne ga henne en mer rettmessig plass med sine fokus på kropp og seksualitet. Elm

...modesty, dignity, pity, lovingkindness, charity, affection for thy husband, forbearance, meekness, endurance of ill. These are the tints of virtue. By means of these thou wilt attract angels not human beings to be thy lovers.<sup>236</sup>

Dette ligner på tidligere formaninger fra forrige kapittel,<sup>237</sup> men denne gangen går han et skritt videre: Ektemannen er byttet ut med engler. Dette blir nærmest skritt nummer to; som dydig kristen kvinne først må du vite å holde deg kun til din mann, som dydig(ere) asket vil ikke jordiske menn lenger angå deg.

Jomfruelighet og avhold ble spesielt av enkratittene knyttet opp mot det eskatologiske.<sup>238</sup> Men ikke alle var like begeistret. Ca 393 skriver Hieronymus et verk som fordømmer Jovinian, en av de sterkeste anti-asketiske stemmer i vest. Jovinian kritiserte elitismen hos de som insisterte på en "høyere" hellighet hos jomfruer og fastende. Han mente at alle døpte har lik del i den guddommelige perfektion, og at himmelen kun har én belønning. De som fornektet ekteskapet og det å spise kjøtt, fornektet også Guds skaperverk og gavner i henhold til *pankalias* dogme om skaperverkets iboende godhet.<sup>239</sup> Trass i at kirken og mange ledende teologer mente moderasjon var det beste,<sup>240</sup> ble Jovinian tilslutt likevel dømt som kjetter og sendt i eksil av paven. Enkratittene og andre rigorøse retninger fortsatte å være en tydelig stemme, til de gradvis ble absorbert av mer moderat innstilte asketiske retninger.<sup>241</sup>

### 3.1.3 Paradisisk-eskatologisk estetikk: Englene i ørkenen og den gode duft

Mennesket befinner seg altså mellom det som har vært og det som skal komme. Realiteten er omkranset av idealitet, men likevel utenfor. Asketens paradisisk-eskatologiske imitasjon søker å favne en bit av dette ideelle, og to estetiske betegnelser på dette dualt men enhetlig

---

(1994): 7. Hennes rolle har nå blitt nyansert og kan til og med fremstå som en *frihetens* rolle. Om dette se Pagels (1993).

<sup>236</sup> JK, *Instr. to Cathec.*, 2: 4.

<sup>237</sup> Se over, s 43.

<sup>238</sup> Gasparro (1995): 128-135. Denne grenen av kristenheten som særlig fremmet seksuelt avhold og selvkontroll over ekteskap fikk særlig medvind som den beste måten å leve på fra og med det 2. århundret. Opp til da hadde en slik holdning av flere fremtredende teologer ikke blitt ansett for å være i tråd med Bibelens ord, men fra nå av fikk denne rigorøse linjen en markant plass i tidlig kristendom. Gasparro (1995): 128-135.

<sup>239</sup> Shaw (1998): 100-102, 234.

<sup>240</sup> De syriske *Apostolic Canons* fra omkring 400 har dette å si om saken: "If any [...] abstains from marriage, or from meat and wine, not by way of asceticism (*askesis*) but out of abhorrence for these things [...] blaspheming the work of creation, let him be corrected or else be disposed and cast out of the Church." Som sitert i Ware (1995): 8-9.

<sup>241</sup> EEC (1998): *Enkratites*.

fraværende, er etter min mening særlig betydningsfulle: asketen som en engel og asketens rene duft.

Engelen blir målet for imitasjon, i det den ofte sammenlignes med Adam både av Gregor og av Krysostomos: “For Adam had no need either of a garment or a shelter, or any other provision of this sort, but rather was like to the Angels [...]”<sup>242</sup> Ifølge Gregor var mennesket av en slags himmelskhet før syndefallet,<sup>243</sup> og levde et liv slik det var intendert av Gud. Så selv om Adam ikke var å forstå som en engel *per se*, så var han englelik eller engelens likeverdige.<sup>244</sup> Theodoretos’ antropologiske syn omtales i introduksjonen til hans *Historia Religiosa* som at vårt liv er sitt måls motsetning, og hvis søken vekk fra “la condition temporelle et terrestre” vises gjennom imitasjonen av englelivet.<sup>245</sup> Engelen som et høyere vesen vil også ha langt mer verdighet enn mennesket, noe Krysostomos vet å påpeke.<sup>246</sup> For ham er det likevel mulig for den menneskelige natur å oppnå hva han kaller englenes rang allerede i dette livet. Prestegjærningen er et eksempel på de som “while still abiding in the flesh” likevel kan representere “the ministry of angels.”<sup>247</sup>

Just as dead souls are free from the body (*dia thanatou ton somaton eklytheisai psykhai*) and released from the cares of this life, so their life was separated from these things, divorced from all mortal vanity and attuned to an imitation of the existence of the angels (*mimesis tes ton angelon diagoges erythmitseto*).<sup>248</sup>

Men dette er altså ikke å forveksle med å bli en engel, det dreier det derimot seg en tapt *tilstand*, hvis metaforer om alt engleaktig er en av de mest gjennomgående. Fremstillinger av asketen med både engelens utseende og tilhørende himmelsk estetikk florerer i kildene, og hagiografiene gir et bilde av den syriske og egyptiske ørken på 300 og 400-tallet som et sted hvor det vrir av slike vesener. Dette *bios angelico* opptrer så hyppig i kildene fra denne tiden at Giulia Gasparro mener det grenser til banalt.<sup>249</sup> Også i filosofien finner vi mange

---

<sup>242</sup> JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6*.

<sup>243</sup> “Human nature was something divine before humanity inclined itself towards evil.” GN, *De anima et res.*, FC s. 265.

<sup>244</sup> Se GN, *De hom. op.*, xvii: 4 og xxii: 4.

<sup>245</sup> Canivet og Leroy-Molinghen (1977): 48.

<sup>246</sup> JK, *Ad Theod.*, 1: 11.

<sup>247</sup> JK, *De sacr.*, 3:4.

<sup>248</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s. 170-171.

<sup>249</sup> “Starting in the fourth century, this theme would find one of its most typical expressions in the figure of the *bios angelikos* and would recur again and again in ascetically patristic literature”, Gasparro (1995): 135-136.



eksempler på denne bildebruken, slik Plotin beskriver vårt liv “her nede blant de jordiske ting” som fremmed og feil og et sted hvor “våre vinger er stekket.”<sup>250</sup>

En inspirasjon til asketenes anglisering finner vi blant annet i Lukasevangeliet hvor Jesus sier at de av denne verden som “hverken tar til ekte eller lar seg ta til ekte” er “lik englene”.<sup>251</sup>

Gregor av Nyssa kommenterer dette bibelstedet, og viser til sammenfallet av det tapte og det kommende i sin argumentasjon for Adams engleidentitet:

If then the life of those restored is closely related to that of the angels, it is clear that the life before the transgression was a kind of angelic life, and hence also our return to the ancient condition of our life is compared to the angels.<sup>252</sup>

Også det nye liv sammenlignes med englenes, som oppstår når “the old life hath been made to vanish, and this new and angelic one is being lived in.”<sup>253</sup> Gud har selv ledet oss til et liv lik englenes, i påvente av denne fremtidige tilstands fulle utfoldelse.<sup>254</sup> Det å dø *denne* død, vil være en overgang til noe bedre, som fra jord til himmel, fra kjødelig til engleaktig.<sup>255</sup> Dersom himmelen, eller det himmelske, på mange måter ble fremstilt som jordens antitese, ble engelen en slags syntese bærende begges karakteristika, og sammenfaller med asketen idet denne også plasseres mellom himmel og jord, lett og tung, dyrelig og gudelig, dog uten menneskets materialitet.

Asketen som en engel har en ganske omfattende symbolikk, som jeg skal komme tilbake til senere, men blir i denne kontekst en tydelig representant for det tapte og det kommende. Engelen blir en metafor for asketens stadig høyere perfektjonstrinn, noe som også vises i at det gjerne er ørkenasketene som preges av en engleestetikk. De er hva Geoffrey Galt Harpham kaller “subhuman and semidivine” skapt av et liv “at the extremities of human capacity.”<sup>256</sup> Men visse deler av den menneskelige, og svært begrensede, kapasitet kunne altså anses som å ha veket plassen for englekapasiteter, i påvente av en bedre verden:

---

<sup>250</sup> Plotin, *Enneade* 6.9, som sitert i Wyller (1996): 87. Om engler og vinger, se også neste kapittel.

<sup>251</sup> Luk. 20, 34-36; se også Mark. 12, 25.

<sup>252</sup> GN, *De hom. op.*, xvii:2.

<sup>253</sup> JK, *hom. x, Rom. 6:3-4*.

<sup>254</sup> JK, *hom. xi, Rom. 6:18*.

<sup>255</sup> JK, *Ad vid. jun.*, 3.

<sup>256</sup> Harpham (1993): 22.

The principle role of the angels in early Christianity, then, was to delineate an alternative society [...] to which Christians could sense that they already belonged and with which they would be fully joined in the life to come.<sup>257</sup>

Et annet godt eksempel på en fraværenhet som gis midlertidig liv, er som nevnt asketens renhet og gode lukt. Man må være “ren” for å kunne tilsynegi himmelens skjønnhet,<sup>258</sup> og på samme måte vil dette *rene* alltid stå sammen med det *naturlige*. Et element fra oldkirken er i følge Knut Ove Eliassen en oppfatning av at “det rene enten er det som har vært eller det som skal komme,” og hvor det nåværende derfor forstås som “enten dekadent eller en etappe på veien til en kommende renhet. Uansett er det urent og mangelfullt og avventer sin renselse.”<sup>259</sup> Askese som denne *katharsis* får da et konkret uttrykk i asketens lukt. Krysostomos sier man ganske enkelt kan stille seg ved den fastende og “partake in his good odour; for fasting is a spiritual perfume”.<sup>260</sup> Jeg var såvidt borti asketens utsondring tidligere; da som et utslag av et indre fylt av råtnende mat. Krysostomos sammenligner den stank som oppstår når man rører i en kloakkpøl med “the exposure of an impure life”.<sup>261</sup> Likeledes kunne duften også være av en “himmelsk” art. Noe av Paradisets renhet har nærmest smittet over på asketen og gjort det nærværende. Constance Classen forklarer at

The divine scent attributed to saints and the evil odor associated with sinners were part of a whole olfactory mythology which depicted heaven and hell, salvation and perdition, in terms of good and bad smells. According to this mythology the initial pristine aroma of creation was corrupted by the stench of sin and then purified by the fragrant blood of Christ.<sup>262</sup>

I *Life of Moses* sier Gregor av Nyssa at prestegjernen både gir god teint og velduftenhet, og kan synes likt med de som pynter seg og bruker parfyme, men at “the priesthood has one fruit and this kind of life another. The fruit of the one is self-control, that of the other is self-indulgence.”<sup>263</sup> Det er altså ikke egentlig sammenlignbart da de er av forskjellig opphav, slik jorden og himmelen også stadig kontrasteres. Gregor av Nyssa gir oss også ytterligere opplysninger. I *Against Eunomium* nevner han “scents and ointments, and the quality given

---

<sup>257</sup> EEC (1998): *Angels*.

<sup>258</sup> “C’était un homme doué de bien qualités, mais spécialement d’une pureté d’âme qui lui permettait de se représenter continuellement la beauté divine”, Theodoretos, *Vita Eusebii*, 8.

<sup>259</sup> Eliassen (2002): 3.

<sup>260</sup> JK, *hom. x, concerning the statues*, 2.

<sup>261</sup> JK, *hom. iii, concerning the statues*, 16.

<sup>262</sup> Classen (1998): 5.

<sup>263</sup> GN, *Vita Mosis*, 286.

off from them” som eksempler på det som kan gi uten å bli miste noe.<sup>264</sup> Paradiset som den gode dufts årsak vil ha en slik mettetthet, nå i noen grad overført til asketen. Han kan emanere paradiset sanselighet uten å svekkes, som et overflødigshorn, og i skarp kontrast mot den realitet de postparadisiske vilkår innebærer.

### 3. 2 Tapt skjønnhet, levende kunstverk

Ye have defaced the likeness, ye have destroyed the kinship, ye have changed the form, ye need another regeneration and refashioning [...].<sup>265</sup>

Vi har nå sett at imitasjon i noen grad restaurerte Paradiset og var en foregripelse av himmelen. Men den asketiske imitasjon var også en mer direkte kroppsforming, hvis beskrivelser ofte hentet sine begreper fra håndverkernes verden. Kunstner og kunst brukes likevel av mange kontemporære forfattere for grekernes *tekhtos*, som betyr en med ferdighet innen alle slags fag. Først vil jeg se på bruken av form i prosessen asketens kropp gjennomgikk, eller var ansett for å skulle gjennomgå. Deretter følger en litt mer inngående del om selve begrepet *mimesis*, dets utvikling og bruksproblemer, alt mot en bakgrunn av å ville gjenvinne den tapte skjønnhet.

#### 3.2.1 Skjønnhet, form og formløshet

I flere skapelsesberetninger finner vi at det opprinnelig hersket kaos, eller uorden. Skapelse, slik det fremstilles i blant annet Platons *Timaios*, var da å ordne eller forme det preeksistente stoffet. Selv om skapelse fra kaos står i motsetning til den kristne lære om skapelse *ex nihilo*, ble dødens følge som fysisk forfall og nedbrytning, og hvor stoffet disintegreres til en ny “uorden”, sentralt hos Gregor av Nyssa. Hvordan skal han kunne godta hva som kan synes som et *fravær* av form, idet materien tilslutt alltid vil falle fra hverandre? Et særlig tydelig eksempel på dette finner vi i hans beskrivelse av Makrinas begravelse. Etter eget ønske skal hun legges til hvile ved siden av sine foreldre, men rett før deres grav skal åpnes, gripes han av frykt for hva han da vil komme til å se:

‘How’, I said, ‘shall I ward off such a judgement if I look upon the common shame of human nature (*tes anthropines fyseos askhemosynen*) in the bodies of our parents, since they have surely fallen

---

<sup>264</sup> GN, *Cont. Eunom.*, 2:9 og 8:3.

<sup>265</sup> JK, *hom. x, Gal.* 19.

apart and disintegrated (*diaptepton*) and been changed into a disgusting and disagreeable formlessness (*amorfian*)?”<sup>266</sup>

For Gregor er legemet i sin natur nedbrytbar, da alt som er sammensatt er i stand til oppløsning (*dialyton gar apan to syntheton*),<sup>267</sup> mens det gode er “simple and uniform”,<sup>268</sup> jamfør henologisk tenkning. Form blir da å forstå som *det stabile*, det vesentligste attributt også ved Platons rene form og transcendent idé. John M. Rist sier at for Plotin er form en del av det sammensatte vi kaller legemet, det vil si sammensatt av materie og form.<sup>269</sup> Dette dualistiske forhold gjør den plotinske materie til det absolutte fravær av form og evig væren, selv om det er en del av det tospannet som danner grunnlaget for alle levende vesener.<sup>270</sup> Form vil altså innebære realitet på et eller annet nivå. Vernant nevner også dette. For et arkaisk menneske var det å rituelt ødelegge likets form å vise en type forakt som ifølge ham var å “make it ugly and dishonor it by sending it, deprived of form and vitality, to the dark world of the formless.”<sup>271</sup> Denne triaden av korrekt form, væren og skjønnhet dukker opp igjen på alle nivåer, slik væren og skjønnhet for Plotin var to sider av samme sak.<sup>272</sup> Gregor av Nyssa overfører også dette formfraværet til ideer rundt skjønnhet flere steder. I et utdrag fra Makrinas bønn på dødsleiet ber hun om at Gud må gjenskape det i oss som er dødelig (*thneton*) og uformelig (*askhemon*) til udødelighet (*aftharsia*) og skjønnhet (*khariti*).<sup>273</sup> Andre steder blander han fysiognomiske ideer og platonsk herskerhierarki med menneskets gudbilledlighet. I *On the Making of Man* sier han at materiens sanne skjønnhet oppstår ved kontakt med “the superior nature”, men når

...the superior comes to follow the inferior, then is displayed the misshapen character of matter, when it is isolated from nature (for in itself matter is a thing without form or structure), and by its shapelessness is also destroyed that beauty of nature with which it is adorned through the mind, and of the transmission of ugliness of matter reaches through the nature to the mind itself, so that the

---

<sup>266</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 188. Rist sier om Plotin at en slik mangel på egenskaper som form og væren også kan virke fascinerende på en fallen sjel, “yet it is not inappropriate for Plotinus, a philosopher proud of his membership in the Platonic tradition, to hold that a corpse [...] can exercise (though inertly) a strange fascination”, Rist (1996): 111.

<sup>267</sup> GN, *Vita Mosis*, 222.

<sup>268</sup> GN, *De hom. op.*, xx: 3.

<sup>269</sup> Rist (1996): 114.

<sup>270</sup> Rist (1996): 111-114.

<sup>271</sup> Vernant (1990): 31.

<sup>272</sup> “...beautiffulness is reality (*ta onta he kallone estiv*), and the other kind of thing (*etera fysis*) is ugly (*aishkhon*)”, Plotin, *Enneade* 1.6.6. Se også s 67.

<sup>273</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 180.

image of God is no longer seen in the figure expressed by that which was moulded according to it [...].<sup>274</sup>

I dette tekstutdraget er materien for Gregor *egentlig* heslig og blottet for egen form, som altså synes å være det samme, og må få den tilført.

Et foretrukket begrep for den opprinnelige skjønnhet i Gregor av Nyssas skrifter er *arketypens* skjønnhet.<sup>275</sup> Arketyp betyr her urform, og er hentet fra filosofiens språk. For Plotin er skaperen av legemets arketypiske skjønnhet (*arkhetypos tou en somati*) et rasjonelt formende prinsipp (*logos kallous*).<sup>276</sup> Bruken av dette viser ikke bare til Gud som en slik filosofisk grunnleggende mal, men også til at verden vil tilbake til sin opprinnelighet. Ikke uventet er det altså hos Gregor av Nyssa og ikke hos Johannes Krysostomos vi finner denne betegnelsen: Materien må bli formet slik Gud opprinnelig gjorde menneskets form lik en arketyp skjønnhet,<sup>277</sup> slik Plotins *logos* tilsvarende former materien:

A thing is [also] ugly (*aiskhron*) when it is not completely dominated by shape and formative power (*kratethev upo morfes kai logu ouk anaskhomenes*), since its matter (*hyles*) has not submitted to be completely shaped according to the form (*eidos morfustai*).<sup>278</sup>

Ifølge Gregor var mennesket opprinnelig “fit for the exercise of royalty”, både gjennom sjelen og legemets egen form.<sup>279</sup> Også Krysostomos vektlegger det verdige ytre, slik han alltid gjør, og sier at de som er perfekt “bevart” (*artia apertismena*) og har beholdt de royale tegn (*tes basilikes eikonos*) det ble en gang gitt vil få møte Gud.<sup>280</sup> Men det er asketenes kroppslige nedbrytning som skaper denne form og disse royale trekk. Judith Perkins’ bok *Pain and Narrative* (1995), fokuserer på asketens lidende kropp, en lidelse som gis et positivt fortegn. Hun mener å finne at hagiografiene fremstiller askesens lidelser som “the new riches” med det nedslitte legemet som mer attråverdig enn et dekket av juveler.<sup>281</sup> Geoffrey Galt Harpham ser også denne sammenhengen i sin formulering om at “the disfigured was figured

---

<sup>274</sup> GN, *De hom. op.*, xii:10; “...destitute as matter is of form of its own”, GN, *De hom. op.*, xii:12.

<sup>275</sup> “...the sequence of sin ruined the life of man [...] and that godlike beauty of the soul made in imitation of the prototype was darkened like some iron by the rust of evil, and it no longer preserves the grace of its own natural form, but is changed into the sordidness of sin.” GN, *De virg.*, 12.

<sup>276</sup> Plotin, *Enneade* 5.8.3.

<sup>277</sup> GN, *De hom. op.*, iii:2; “...beautifying their own form through imitation of the archetypal beauty.” GN, *De virg.*, 4.

<sup>278</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.2.

<sup>279</sup> GN, *De hom. op.*, iv:1.

<sup>280</sup> JK, *Ad Theod.*, 1:13.

<sup>281</sup> Perkins (1995): 211.

desirable”.<sup>282</sup> Peter Brown er som Teresa Shaw inne på askese og faste som gjenskapningen av en tapt paradisk tilstand, men han går også løs på de rent kroppslige forandringer som følger av en slik streng, nær umulig, diett.<sup>283</sup> Den årelange pine gjorde ifølge Brown kroppen til et “exactly calibrated instrument” som igjen ble ansett som et første steg tilbake mot det rene og naturlige.<sup>284</sup> Et svært *fysisk* steg, får man legge til.

Kontrollen over og mestringen av materialet – sin egen kropp – blir hos Harpham tatt et skritt videre idet denne kontrollen i tillegg *veiet opp for* de maltrakterte kroppene som ble den rigorøse askeses faktiske resultat.<sup>285</sup> Mulig han her hadde Gregor av Nyssas *On the mode of being a Christian* i tankene, hvor det rå fysiske inntrykk asketene må ha gitt finnes igjen i en særlig omskrevet form – i en scene fra atelieret: Veien mot fullkommenhet sammenlignes med måten en billedhugger arbeider på. Først blir “the superfluous parts” fjernet for å kunne nærme seg imitasjonen av det det skal forestille, for så å la “the perfect and finished figure” tre frem i materialet slik at verket fullendes,

...and that which a little before was a shapeless stone is a lion, or a man [...] not by the change of the material into the figure, but by the figure being wrought upon the material.<sup>286</sup>

Her ser vi igjen hvordan formen, og med det skjønnheten, for Gregor er noe som blir til og må skapes, i hva han kaller “a certain method and sequence”.<sup>287</sup> Parallellene til Plotin er iøynefallende. Han sier vi skal forestille oss to stener hvorav den ene er urørt, mens den andre har blitt formet av *tekhne*:

The stone which has been brought to beauty of form by art (tes tekhnes gegenemenos eis eidos kallos) will appear beautiful (kalos) not because it is a stone – for then the other would be just as beautiful (homios kalos) – but as a result of the form (eidos) which art (tekhne) has put into it.<sup>288</sup>

Også ved forming finner vi altså igjen det å *fjerne*, som en videreføring av avstandtagenen fra all påført dekor. Gregor av Nyssa beskriver den syndefulle som en som har falt ned i søla, og dekket av en “slimy form” har han mistet sin gudbilledlighet. Nå må hans “earthly covering”

---

<sup>282</sup> Harpham (1993): 27.

<sup>283</sup> Mer inngående om hva asketens diett bestod i, se Shaw (1998).

<sup>284</sup> Brown (1988): 223.

<sup>285</sup> Harpham (1987): 24.

<sup>286</sup> GN, *De hom. op.*, xxx: 30.

<sup>287</sup> GN, *De hom. op.*, xxx: 30.

<sup>288</sup> Plotin, *Enneade* 5.8.1.

vaskes vekk for at skjønnheten atter skal kunne komme til syne.<sup>289</sup> For Gregor er det lidenskapene som hindrer oss i å skue Guds vakre bilde i oss idet de skjuler det lik en heslig maske.<sup>290</sup> Hva Gregor selv kalte kjødets skitt kom altså til å skjule det opprinnelige rene – og lidenskapsløse – gudebildet Adam bar i paradiset.<sup>291</sup> Mens den sjel som holdes nede av kroppen ikke lenger kan se mot himmelen “and the beauties on high, being bent towards what is low and brutish in nature.”<sup>292</sup> Dette urene og stygge sammenlignes med gjørme (*borboron*) og lort (*pelon*) av Plotin:

...as if anyone gets into mud or filth he does not show anymore the beauty which he had [...] his ugliness has come from an addition of alien matter, and his business, if he is to be beautiful again, is to wash and clean himself and so be again what he was before. [...] This is the soul's ugliness (*aiskhos psykhe*), not being pure (*kathara*) and unmixed, like gold, but full of earthiness; if anyone takes the earthy stuff away the gold is left, and is beautiful, when it is singled out from other things and is alone by itself.<sup>293</sup>

Det er først når sjelen blir befridd fra alt dette at kan den se sin *egentlige* natur,<sup>294</sup> og i sin egen skjønnhet atter øyne Adams tapte skjønnhet.

Ved å stadig trekke veksler på Plotin, blir Gregors asketiske legeme med fokus på form et strengt legeme, som bare tillater det ytterst nødvendige å være tilbake. Her kjenner vi stadig igjen den gjentatte bruken av det overflødige i asketisk estetikk. Men når sult blir billedhuggerens meisel forlater asketens faste den medisinske bakgrunn og blir en ren mangel på mat. Askese blir da å skille ut, en form for destillering, å fjerne det overflødige for å bringe urformen frem og tilbake. Slik Kristus for Gregor “fashioned a beauty in accord with the character of the Archetype,”<sup>295</sup> legger Krysostomos vekt på at selv etter “extreme perversion” (*eskhatēr diafthoran*) er det mulig for Kristus selv å bli formet igjen *i oss* (*morfôthenai en hemin*).<sup>296</sup> Krysostomos trekker ikke så klare linjer mellom form og skjønnhet som Gregor, men legger mer vekt på form som det ekte og genuine i motsetning verdens øvrige

---

<sup>289</sup> GN, *De virg.*, 12.

<sup>290</sup> GN, *De hom. op.*, xviii: 6; “...the adversary, who smears the pearl of the soul with the mud of the passions and dims the luster of the precious stone.” GN, *De perf.*, FC s 120-121.

<sup>291</sup> GN, *De virg.*, 12.

<sup>292</sup> GN, *De virg.*, 5. Se samme bildebruk i forrige kapittel, s 37.

<sup>293</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.5.

<sup>294</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 237-238.

<sup>295</sup> GN, *De perf.*, FC s 110.

<sup>296</sup> JK, *Ad Theod.*, 1: 8.

overfladiskhet: “If then thou throwest the fashion aside, thou wilt speedily come to the form.”<sup>297</sup>

En dobbelhet vil prege dette asket-kunstverket som blir både symbolsk og idealistisk. Symbolsk fordi dets *form* viser til noe utenfor seg selv, og idealistisk fordi det samtidig viser slik noe burde være, ikke slik det er. Dorothy Sayers mener at “the idea of Art as *creation* is the one important contribution that Christianity has made to aesthetics,”<sup>298</sup> men selv om askese her får sterke innslag av en type skapende aktivitet, må det ikke forstås som en imitasjon av Guds handling som skaper, da denne var *ex nihilo*. Asketens imitasjon er fortsatt primært å forstå som en tilstandsimitasjon, slik det ble nevnt i forbindelse med dens englelikhet, men med skapningens *medskapende* kraft. Han forsøker å pusse opp noe som har forfalt, og med åndens og nådens hjelp har han fått en arbeidstegning, slik Plotins aktive kunstner har en vertikalt nedfelt forståelse: “since they possess beauty, they make up what is defective in things.”<sup>299</sup>

### 3.2.2 En kunstner og hans imitasjon

Den gjentakende metafor for vår opprinnelige gudbilledlighet er Gud som en *tekhtos*. Særlig blir en slik vinkling brukt av Gregor av Nyssa i *On the Making of Man*. Gud er en som malte “the painting to resemble His own beauty, by the addition of virtues, as it were with colours,” dyder som *apatheia* og renhet.<sup>300</sup> Skaperen er “the best Artificer”,<sup>301</sup> men også asketene og askese i seg selv omtales eksplisitt som en type håndverk, eksempelvis som den overnevnte billedhugger.

Enhver person er for Gregor av Nyssa “the painter of his own life”.<sup>302</sup> Dydene skal blandes, lik fargene på en palett, “according to some artistic formula for the imitation of beauty, so that we become an image of the image”.<sup>303</sup> Geoffrey Galt Harpham ser en sammenheng mellom askese og estetikk nettopp med Gregor av Nyssa og dette “mimetiske” utsagn i minne, når han

---

<sup>297</sup> JK, *hom. xx, Rom. 12*.

<sup>298</sup> Sayers (1967): *Towards a Christian Aesthetics*, i: *Christian Letters to a Post-Christian World*, som sitert i Sherry (1992): 143.

<sup>299</sup> Plotin, *Enneade* 5.8.1.

<sup>300</sup> GN, *De hom. op.*, v: 1.

<sup>301</sup> GN, *De hom. op.*, iv: 1..

<sup>302</sup> GN, *De perf.*, FC s 110-111.

<sup>303</sup> GN, *De perf.*, FC s 110-111.



setter askese i forbindelse med hva han kaller “certain canons of beauty”.<sup>304</sup> Denne skjønnhetskanon han her refererer til er det greske *mimesis*, den klassiske, greske tolkning av det vakre og av kunstens intensjon: Å gjenskape den ytre virkelighet.<sup>305</sup> Dorte Jørgensen mener kunsten for hellenerne per definisjon var imiterende,<sup>306</sup> og dette er også det begrep under hvilket estetikken i antikken best kan samles, da det forøvrig vil befinne seg innenfor flere områder. Estetikk ble som nevnt ikke et eget fagfelt før på 1700-tallet.

Som Gregor, bruker også Johannes Krysostomos bilder fra malerens verden, om enn i mindre grad. I sine instruksjoner til dåpskandidatene sier han de skal anse sin sjel som et portrett, men igjen er han mest opptatt av skjønnhet som verdighet ved korrekt oppførsel, også når det kommer til imitasjon og gudbilledlighet:

Correct thy habits, so that when the colors are applied, and the royal likeness is brought out, thou mayest no more wipe them out in the future; and add damage and scars to the beauty which has been given thee by God.<sup>307</sup>

Asketen som malermester, billedhugger og materiale er sterkt tilstede i den rituelle askesen, som jeg i liten grad har nevnt, da det er det legemet som er resultatet av den harde behandlingen som har fokus her. Men selv om asketene var sterkt opptatt av det rituelle, dreide det seg imidlertid ikke om ritualer forstått som en tilstand man går inn i for så å forlate. Å være asket var et fulltidsforetagende, en evig imitasjon og et evig rituale hvor asketen gjøres til levende skisse av det tapte og det kommende.

Idet asketen forstås som ansvarlig for å oppnå en korrekt imitasjon av en slik prototype, fortrinnsvis ved hjelp av dyd, og derved også av skjønnhet, blir askese en form for kunstnerisk frembringelse, også i henhold til gresk-estetisk forståelse. Men i den platonske tradisjon refortolkes begrepet *mimesis*. *Mimesis*' område var for grekerne en sett og konkret opplevd virkelighet, ikke av en usynlig virkelighet bak objektene. Før og utenfor de filosofiske skolene fantes ikke det overnaturlige i den forstand at guden var over naturen – gudene ble heller

---

<sup>304</sup> Harpham (1993): 27.

<sup>305</sup> Opprinnelig hadde begrepet ingenting med det visuelle å gjøre, men betydde å uttrykke en følelse; å innta en rolle. Tatarkiewicz mener det var først i det femte århundret at det fikk en slik betydning, og at Sokrates formulerte det vi kan kalle *mimesisdoktrinen* – at *mimesis* skal ligge til grunn for maleriet og skulpturen. Tatarkiewicz (1980): 266-267.

<sup>306</sup> Jørgensen (2001): 47.

<sup>307</sup> JK, *Instr. to Catec.*, 2: 3. Kongelighet spiller også en rolle for Gregor av Nyssa, slik som når han omtaler menneskets stolte kongelighet, ikledd dyd og gudfryktighet, “so that it is shown to be perfectly like to the beauty of its archetype in all that belongs to the dignity of royalty”, GN, *De hom. op.*, iv: 1.

forstått som feilfri natur i menneskelig form.<sup>308</sup> Det greske vakre var derimot ikke grunnlagt i noe utenom den sanselige verden, og fikk sine krav fra den samme verden, f. eks. i kravet om geometri.<sup>309</sup> Men Platons lære om ideenes verden som den eneste virkelige, gjorde ham følgelig kritisk til den rollen *mimesis* hadde fått. Å etterligne det man så i verden rundt seg ville jo være å etterligne en illusjon, noe som i enda mindre grad kunne være i stand til å bringe sannhet. En sann imitasjon ville være å fremstille det etterlignedes vesen, eller urbylde, noe Platon mente var en umulighet.<sup>310</sup> Selv om Plotin kritiserte Platon på dette punktet og mente kunstneren hadde en direkte adgang til det formative prinsipp,<sup>311</sup> og selv om *mimesis* i utgangspunktet evnet å dekke et vidt spekter, fra “imitative realism to imaginative idealism”,<sup>312</sup> beveget begrepet seg lenger og lenger vekk fra sin opprinnelse som en imitasjon av en sanseopplevd verden og mot det oversanselige. En slik avstand mellom imitator og imitert ble gradvis etablert innen gresk filosofi og videreført av kristne teologer: Guddommen settes utenfor naturen, og *mimesis*’ referent blir nå å finne i det transcendent.

Som vi så i forrige kapittel, ble skjønnhet satt i sammenheng med dyd og moral. Dette faller inn under McMahons intellektuelle skjønnhet, som igjen muliggjør Plotins *immaterielle skjønnhetsforståelse*.<sup>313</sup> Slik tilfelle var med den estetiske “død” den platonske lære måtte føre til, løsriver skjønnheten seg fra det sanselige og blir noe som ikke lenger utelukkende tilhører den fysiske sfære. Dette var av stor teologisk betydning, for dermed kan skjønnhet også tilegnes en metafysisk gud, slik Gregor av Nyssa refererer til den ulegemlige arketype. Med dette i mente blir det kuriøst å finne følgende i Bernard Bosanquets *A History of Aesthetic* fra 1949:

...the notion of an intellectual conception or archetype of beauty such as itself to be beautiful, is a serious mistake in æsthetic. We should have hoped to find that beauty was regarded as essentially the sensuous expression – not of the beautiful, nor even of the good – but simply of the real.<sup>314</sup>

---

<sup>308</sup> Om dette, se Vernant (1995).

Den arkaiske mann og kvinne manglet en “mystic sense of an invisible order of realities”, Bosanquet (1949): 12; “While the pagan self was well formed, it manifestly lacked transcendence, and belonged to the phenomenal and contingent world”, Harpham (1993): 41.

<sup>310</sup> Siden dette aldri vil la seg tilfredsstillende gjennomføre, kom Platon således til å se på mimetiske kunster med forakt. For en gjennomgang av Platons forhold til kunsten, se Janaway (2001).

<sup>311</sup> Plotin, *Enneade* 5.8.1.

<sup>312</sup> OCD: *Aesthetics*. Gresk *mimesis* var idealistisk, men derimot opptrer symbolisme i ubetydelig grad. Scranton (1964): 234. Symbolisme forutsetter et imitasjonsobjekt av åndelig art. Bosanquet (1949): 31.

<sup>313</sup> Sherry (1992) 36.

<sup>314</sup> Bosanquet (1949) 37. Forfatteren mener seg også skuffet over at Aristoteles eksplisitt lar dyd være en del av det vakre. Bosanquet (1949): 63.

Guds *kalos* vies også stor oppmerksomhet, men uten videre spekulasjoner rundt dennes *art*. Debatten rundt hva Guds skjønnhet består i, nevnes knapt i de kildene jeg har tatt for meg. Patrick Sherry mener vi mangler et tilstrekkelig vokabular for å uttrykke Guds skjønnhet,<sup>315</sup> men akkurat hva skjønnhet i seg selv *er*, vil uansett være vanskelig å definere. Som Dubay påpeker, vet de fleste hva det vakre er, men knapt noen kan presisere dets nøyaktige innhold.<sup>316</sup> Når så dette i tillegg brukes om en enda mer udefinerbar guddom, blir de begrepsmessige problemene en vesentlig hindring for en fruktbar analyse. En immateriell skjønnhetsforståelse åpner i tillegg opp for visse mimetiske problemer. En immateriell skjønnhet kan aldri direkte imiteres eller erobres av det *materielle* mennesket. Kanskje var det dette som lå bak Bosanquets utspill mot arketypens intelligible skjønnhet, at den blir utilgjengelig gjennom imitasjonskunst. For så lenge det er enighet om at skjønnhet kan være noe immaterielt, ligger ikke selve problemet i ulegemligheten som sådan, men i sammenligningen skaper – skapning, usynlig – synlig. Vi kan ikke beskrive forholdet mellom den universelle “formen” Gud og det partikulære ved å ty til andre sammenligninger da dette i sakens natur må være eneste tilfellet.<sup>317</sup> Selv spekulerer ikke Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos videre i den guddommelige skjønnhets overføring og til det jordiske, utover å stadfeste *pankalia*. Estetikk er tross alt ikke deres hovedfokus, og man kan derfor strengt tatt ikke “ta” de på manglende refleksjon og tilnærming til noe som muligens uansett ikke har noe endelig svar. Det nærmeste de synes å komme problemene i overføringen til legemlig uttrykk er den gjentatte vekten på asketens refleksjon. Speiling som en type synliggjøring av det metafysiske *fysiske* imitasjon, er samtidig også en imitasjon av Adams skjønnhet. Peter Brown beskriver paradiset som et sted hvor Adams kropp reflekterte Guds egen skjønnhet og styrke,<sup>318</sup> og asketens oppgave i hagiografiene beskrives tilsvarende som å rense dette speilet som syndefallet tilskitnet.<sup>319</sup> For Plotin, hvis emanasjonslære letter overgangen mellom de ontologiske lag, blir kunstens viktigste funksjon nettopp å fungere som et speil for ånden. For Platon ville dette ha vært en umulighet, men i betraktningene av asketen er dette et stadig tilbakevendende tema. For Gregor vil alt kunne skinne som har

---

<sup>315</sup> Sherry (1992): 60.

<sup>316</sup> Dubay (1999): 29.

<sup>317</sup> Om dette, se Sherry og “the so-called Third Man argument”, (1992): 147.

<sup>318</sup> Adams kropp “had been a faithful mirror of a soul which, itself, mirrored the utterly undivided, untouched simplicity of God”, Brown (1988): 294.

<sup>319</sup> “...tandis qu’il purifiait son optique de pensée, [il] nettoyait le miroir du Saint-Esprit”, Theodoretos, *Vita Jacobi*, 3.

...the power of reflection because of its smoothness. For, when these receive the beam of the sun, they create another beam from themselves, but this would not occur if their clean and shiny surface became dirty.<sup>320</sup>

Gregors speilende asket må altså være “ren”, en renhet som oppstår ved at det jordiske vaskes vekk, lik skitt. En annen mulig “løsning” der refleksjon ikke nevnes, vil være en vektlegging på *sjelens* skjønnhet, som har slik en stor plass i den platonske tradisjon. En variant av denne finner vi hos Gregor av Nyssa. For ikke å miste det legemlige av syne, men samtidig ta høyde for denne u håndgripelige øverste skjønnhet, gir han kroppen en indirekte tilgang til den opprinnelige skjønnhet – den gis oss tilbake i to omganger, først sjelen og så legemet via sjelen, konvergerende fysiognomien:

And as we said that the mind was adorned by the likeness of the archetypal beauty, being formed as though it were a mirror to receive the figure of that which it expresses, we consider that the nature which is governed by it is attached to the mind in the same relation, and that it too is adorned by the beauty that the mind gives, being, so to say, a mirror of the mirror [...].<sup>321</sup>

Tilsvarende vil sjelen “be formed according to its participation in and reflection of the prototypal beauty”,<sup>322</sup> slik nettopp å bli *formet* i seg selv nærmet seg Guds tapte skjønnhet i det legemlig på en egen måte; en slags Guds skjønnhet på materiens premisser. Skjønnhet blir da omskrevet i væren og form, slik det i Plotins tankeverk vil være det samme.<sup>323</sup> Vår “reality here below” vil tilsvarende være “more reality in so far as it is beautiful.”<sup>324</sup>

Tilstedeværelsen av arketypens immaterielle skjønnhet i asketens kropp synes altså ikke å være et problem for Gregor og Krysostomos. De lar den tilhøre Gud, være tydelig tilstede i Adam og glimtvis i denne verdens korrumperte menneske. Den tapte skjønnhet kan her i stedet synes å ha fått en form for eksistens i seg selv, idet den nærmest bare lar seg tilsyne i asketens refleksjonsevne, som en egen entitet uavhengig av tid, sted og medium, og løsrevet fra de problemer dette åpner for. En slik *skjønnhetsapparisasjon* blir for eksempel av Gregor kalt Adams “copied beauty”, og som han sier er lik arketypens, men uten å utdype dette noe mer.

---

<sup>320</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>321</sup> GN, *De hom. op.*, xii: 9.

<sup>322</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>323</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.6. Se også over, s 59.

<sup>324</sup> Plotin, *Enneade* 5.8.9.

Asketens guddommelige skjønnhet får både en form for selvstendig eksistens og som vertikalt mottatt. Det er vanskelig, og kanskje fånytt, å avgjøre om mennesket eier skjønnhet i seg selv, og hvor den da kan lokkes frem ved forming og artistisk inspirasjon, eller om det dreier seg om en ren mottagelse. Antagelig er det en del av samme storslåtte operasjon: Asketen ikles ved avkledning. Asketens øvrige estetikk, slik som dens behagelige duft og sunne ytre, bærer ikke med seg ulegemlighet som et problem på samme måte. Det var ikke en metafysisk gud asketene imiterte, men en guddommelig natur, enten det var Adam eller engelen som ble sett på som mest nærliggende representanter. Deres platonske urvesen var en *tilstand*, slik Gregor og Krysostomos så det – i likhet med den englegjorte Adam.

I dette kapitlet har fokus vært på restaureringen av det tapte paradys, og hvordan det adamske på forskjellige måter vises i asketens estetikk. Den “høyeste” asket nøyer seg derimot ikke bare med å tilsynegi Adam, han vil *være* Adam, som altså også reflekterer livet i himmelen. Hans estetikk blir av en transcenderende art, som det neste kapitlet vil vise.

## 4. Deltagelse og transcendens: overskridende estetikk

Patricia Cox Miller mener Peter Browns formulering av mennesket som “poised between two paradigmatic states of human being at its fullest”, skaper en utfordring om å finne en synliggjøring av mennesket som ikke er bedervet av den falne tilstand.<sup>325</sup> Mitt inntrykk er at det falne mennesket behandles svært “stemoderlig”; det er ikke hva det *er* som estetisk sett er relevant, slik forrige kapittel viste, men hva det bærer spor av å kunne bli. Forrige kapittel viste også denne antydningen av noe *mer*; en begynnende deltagelse som blander seg med en forutgående imitasjon.

### 4.1. Den asketiske bevegelse: imitasjon og partisipasjon

Mais quel mouvement correspondra à l'orientation vers Dieu? C'est là le point central de la question, car il s'agit d'imiter Dieu.<sup>326</sup>

Selv om asketen ikke nødvendigvis forakter verden og det materielle, så utviser han en stor grad av *skepsis* og vegrer seg for å akseptere verden slik den er, vist gjennom den standhaftige imitasjonen av en annen tid og væren. Asketen vil ut av sin tid og alle de postparadisiske lenker, forkaste det han har fått tildelt til fordel for det han gis mulighet til å skaffe seg. Vi har sett at asketens imitasjon var en restaurasjon som tilslutt skapte en grad av paradisk tilstedeværelse, eksemplifisert ved dets odør og engleestetikk. En slik tilstedeværelse representerer også at asketen så vidt har begynt å ta i bruk sine egne ontologiske muligheter, slik de blir gitt av Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos, men likevel på en forholdsvis passiv måte. En langt mer aktiv måte finner vi beskrevet i de fleste hagiografier over ørkenasketens liv og levnet, som kan synes som en eneste lang overvinnelse av alt som folk flest ville ha bukket under av.<sup>327</sup> Slike oppfatninger av asketene som overmenneskelige vesener tillegges især ørkenasketene, en overskridelse som synes essensielt i deres liv og virke. Men også for de mindre iherdige asketiske menn og kvinner gjelder et slikt mål.

---

<sup>325</sup> Miller (1995): 284.

<sup>326</sup> Daniélou (1955): xxii

<sup>327</sup> Beretninger om Symeon på søylen, en av de mest kjente ørkenasketene fra senantikken, forteller om åpne, verkende sår og en årelang tilværelse på toppen av en søyle. Hans ry gjorde ham omsvermet av beundrere og lærlinger. En dag lurer en slik publikummer på om Symeon virkelig er et menneske, siden han synes å være over det som er av naturen, som å sove og å spise, Theodoretos, *Vita Sym.*, 23; “I hans ansikte kunne man skönja ett slags himmelsk fröjd, och han tycktes stå ovan människans natur.” Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 27.

Krysostomos forteller en ung enke at vi gradvis skal trenes til å gi slipp på det jordiske og bevege oss mot himmelen, et klassisk bilde på det kristne “mål”.<sup>328</sup> Han trekker gjerne frem prestene som eksempler på de som har tatt et slikt skritt oppover, med utslag blant annet i verdighet, knyttet til *apatheia*:

For they have been conducted to this dignity as if they were already translated to Heaven, and had transcended human nature, and were released from the passions to which we are now liable.<sup>329</sup>

Peter Brown nevner enkratittene som en gruppe som hadde spesiell tro på de helliges evne til å overskride “the normal constraints and perils of the human condition,”<sup>330</sup> men en slik tro var også av en mer utbredt art, og er tydelig tilstede både hos Krysostomos og Gregor av Nyssa. Asketens transcendering ser ut til å følge naturlig av forrige kapittels imitasjonsgjennomgang, der imitasjon og restaurasjon og deltagelse glir over i og forutsetter hverandre. Likevel med visse forskjeller: Det kan synes som om dette siste “ledd” ikke var forbeholdt alle, men kun de som hadde nådd de høyere lag. Plotin spør om hvordan det mennesket må være som skal løftes opp mot det Gode og det første prinsipp. Veien er todelt, hvor den første leder fra den nedre, mens den andre er for dem som allerede befinner seg i den åndelige verden.<sup>331</sup> *Det ene* er for Plotin nærværende for alle som har kapasitet, eller skikkethet (*epiteteiotes*), til å motta dette intelligible prinsippet. Det enes “avtrykk” nedad vil tilsvarende stå i forhold til den enkeltes skikkethet.<sup>332</sup> Plotin vektlegger flere steder at kroppene (*ta sômata*) ikke er vakre i seg selv, slik som dyd, men ved deltagelse i en høyere form,<sup>333</sup> som altså kan gi seg utslag i det lavere, som et avtrykk.<sup>334</sup> Her er det mange tilknytningspunkter til syndefallsmyten og det kristne forståelse av menneskets nåværende stilling. Dets skikkethet er begrenset, likevel kan det motta Guds preg. Å være skikket er å ikke lenger være “tung” og “grumsete”, enten dette forstås som å være irrasjonell, lidenskapelig eller dyrisk, slik Gregors perfekte speil hadde en

---

<sup>328</sup> “...we shall gain the highest advantages in addition to those which have already been mentioned, being trained gradually to loosen our hold of earth and move in the direction of heaven, and despise all wordly things.” JK, *Ad vid. jun.*, 6; “...our race is for heavenly things, and we take no account of the things which are on earth”, JK, *Ad Theod.*, 2: 2.

<sup>329</sup> JK, *De sacr.*, 3: 5.

<sup>330</sup> Brown (1988): 327.

<sup>331</sup> Plotin, *Enneade* 1.3.1-3.

<sup>332</sup> Plotin, *Enneade* 6, 4-5. Tollefsen påpeker at for Gregor av Nyssa vil alt på plotinsk vis “bli brakt til varen som nærværende for sin årsak”. (2001): 68. I nyplatonismen betyr dette at virkelighet gis idet virkningen vender seg mot sin årsak (konverterer) og mottar dens preg, slik Plotins *Enneade* 3.4.1 snakker om at sjelen ble “begot” i en formløs tilstand, men at den ble formet idet den vendte seg mot sin “begetter”.

<sup>333</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.1-2.

<sup>334</sup> “...all things exist in something else, and, since there is nothing in between, because of their closeness to something else in that realm of real being something like an imprint and image og that suddenly appears [...].

glatt overflate.<sup>335</sup> Vår begrensning til å motta har blitt “åpnet”. Denne evnen til guddommelig mottagelse gjelder også asketen, som må gå gradene før en eventuell “ferdigstillelse”.

Imitasjon, deltagelse og perfeksjon var for Gregor av Nyssa en oppadgående prosess, i henhold til den allmenne vertikale struktur hans tankesett var en del av: “...we may suppose that nature makes an ascent as it were by steps –I mean the various properties of life –from the lower to the perfect form”,<sup>336</sup> men det var umulig for ham at perfeksjon skulle kunne oppnås slik som hos Platon og Plotin, og delvis hos Filon og Origenes, hvor det åndelige liv var en trinnvis reise med et *oppnåelig* mål: Utviklingen mot målet er i seg selv perfeksjon.<sup>337</sup> Gregor var derfor opptatt av en gradvis *theosis*, ved en evig dypere deltagelse i Gud, en kontinuerlig prosess som gjenoppretter menneskets kapasitet til å reflektere det himmelske, slik vi har sett det var i stand til å gjøre.<sup>338</sup>

Men hvordan estetiseres denne gradvise bevegelse mot deltagelse? Primært ved lys, slik Hans Urs von Balthasar påpeker: “the higher and purer a form, the more will light shine forth from its depths.”<sup>339</sup> Lyset viser forandring og oppstigning, både i greske, gnostiske og kristne kilder, og sier noe om hvor på skalaen mennesket befinner seg, slik sjelen og kroppens korresponderende utvikling for Gregor av Nyssa vil være “increasing in radiance concurrently with the perfecting of the work.”<sup>340</sup> Lyset angir både vei og mål, både bevegelse og transcendering. Miller mener lyset er en særlig metafor for å beskrive “how this exemplary embodied self looked”,<sup>341</sup> hennes tidligere omtalte engleaktige asket som like hyppig beskrives som i mer eller mindre grad illuminert. Theodoretos beskriver nevnte Symeon på søylen som en klart lysende lampe som stråler som solen,<sup>342</sup> mens en asketisk livsførsel er for Krysostomos “a bright wreath of victory for the just, shining far above the brightness of the sun”.<sup>343</sup> Askese gjør med kroppen hva gudinnen Athena ved sin berøring gjorde med Odysseus’ legeme: fjernet alt som tilsmusset og mørkla det.<sup>344</sup>

---

All that is here below comes from there, and it exists in greater beauty there: for here it is adulterated, but there it is pure.” Plotin, *Enneade* 5.8.7.

<sup>335</sup> Se over, s 67.

<sup>336</sup> Brukes her som forklaring på hvorfor mennesket ble skapt sist. GN, *De hom. op.*, vii: 7.

<sup>337</sup> GN, *Vita Mosis*, 219-255. Se også Malherbe og Ferguson (1978): 12.

<sup>338</sup> EEC (1998): *Anthropology* og *Gregor av Nyssa*; Daniélou (1955): xx-xxi.

<sup>339</sup> Balthasar (1989): 31.

<sup>340</sup> GN, *De hom. op.*, xxx: 29.

<sup>341</sup> Miller (1994): 141.

<sup>342</sup> Theodoretos, *Vita Sym.*, 12.

<sup>343</sup> JK, *Ad Olym.*, 2:3.

<sup>344</sup> Vernant (1990): 31.



I bibelsk språkbruk er denne sammenhengen tydelig. I tillegg til befalingen til de kristne om å være som lys i verden, slik Kristus er verdens lys,<sup>345</sup> og slik også Gregor av Nyssa henviser til Gud som Lyset,<sup>346</sup> er det spesielt Kristus som beskrives i sterke lyskategorier, særlig i transfigurasjonsfortellingen og hva gjelder hans oppstandne legeme. Dette skal jeg komme tilbake til.

Lys som en religiøs metafor er universell, og ikke av en spesifikk gresk-kristen opprinnelse. For hellenerne var lysets betydning mangfoldig, ifølge Joseph Ochola Omolo:

...the world may be compared to light, the mysteries speak of illumination, and the idea of transcendent world of brightness is present.<sup>347</sup>

Hellenistisk-gnostisk oppfatning av lyset var både som et resultat av et fall, eller som en preeksistent verden. I første tilfelle, av Ochola Omolo kalt den Syrisk-egyptiske, vil et “ekko” av lyset fortsatt være igjen, og denne gnistens tenning vil være guddommeliggjøring.<sup>348</sup>

Både hos Platon og Plotin spiller lyset en stor rolle, og oppnås ved oppstigning. Samtidig vil lyset i kristen-asketisk kontekst like gjerne kunne overføres til Aristoteles’ teorier rundt det potensielle og det realiserte. Asketens perfektjonerende bevegelse og følgende overskridelse har som mål en form for realisasjon av en definert tilstand, som vi har sett. Aristotelisk forstått blir det en overgang fra potensialitet til aktualitet. Naturfilosofens immanente målbestemmelse blir da å forstå som den kristne formålsetetikk, hvis finalitet ligger i det fraværende, både i og utenfor mennesket selv. Formålsetetikk vil dog gå opp i guddommeliggjøring. Å bli som den guddommelige og engelaktige Adam er jo en tilbakevending til Guds formål. Omolos gnostiske gnist er asketens *overgang*, slik lyset beskrives av Miller som noe som markerer “the point of turning” i menneskets vaklen mellom det lave og det høye, det tunge og det lette, dyret og engelen.<sup>349</sup> Tilsvarende disse skalaendepunktene vil mennesket også befinne seg mellom lyset og mørket. Gregor av Nyssa sier at den som lever i mørke vil søke lyset,<sup>350</sup> og at det er opp til oss hvor vi vil være:

---

<sup>345</sup> Joh. 8, 12; Joh. 9, 5.

<sup>346</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>347</sup> Omolo (1998): 92.

<sup>348</sup> Omolo (1998): 28.

<sup>349</sup> Miller (1994): 143.

<sup>350</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 237. Men i likhet med den senere Meister Eckhart har mystikeren Gregor også et “divine dark”, et *mørke* for mennesker på vei til Gud, særlig finnes det mange eksempler på dette i *Vita Mosis*, hvor mørket betegner det ukjente. “He entered into the darkness”, 312; “...and in the impenetrable darkness

It was not some constraining power from above that caused the one to be found in darkness and the other in light, but we men have in ourselves, in our own nature and by our own choice, the causes of light of darkness, since we place ourselves in whichever sphere we wish to be.<sup>351</sup>

På samme måte beskriver Vernant menneskets posisjon i arkaisk tid – som plassert mellom dødens mørke og et guddommelig lys det er utestengt fra, levde mennesket i en mellomverden, delt mellom dag og natt.<sup>352</sup> Men også her kan mennesket stige opp til “the brilliant beauty of glory” eller falle ned i skammens mørke og heslighet.<sup>353</sup> Og betegnende for denne overgangen til levendegjort formål er at den skjer ved *valg*, og ikke ved en aristotelisk iboende mekanisme.<sup>354</sup>

Det at vi beveger oss, at vi forandres, står i opposisjon til Guds forståtte uforanderlighet, men Gregor av Nyssa vrir dette til noe positivt: Det er nettopp dette som muliggjør vår forandring til større ting og vekst mot fullkommenhet, en forandring som vil være “changing what is nobly changed into something more divine.”<sup>355</sup> Paradoksalt nok vil begjær her bli en positivt forstått drivkraft: På den ene siden representerer de vår dyriske, irrasjonelle side, men på den annen side er de nødvendige for å kunne stige oppover; transcendere dette hverken-eller. Begjæret blir, som legemet, ikke negativt i seg selv, men ut fra sitt bruksområde; en dyd som fører til synd ved misbruk. Men for Gregor er lidenskap kun nødvendig så lenge det er en skala å bevege seg langs. Når sjelen ved sin renhet har forenet seg “with what is proper to it,” vil det ikke lenger være behov for denne bevegelse basert på begjær.<sup>356</sup> Slik blir begjær, enten det blir brukt i det gode eller ondes tjeneste, likevel en del av de forordninger som kom til etter syndefallet. Lidenskap og begjær vil ikke ha noen plass i den kommende verden, og det

---

draw near to God by your faith...”, 315; men også: “For how can an eye which is always in the light be dimmed by the darkness from which it is always separated?”, 318.

<sup>351</sup> GN, *Vita Mosis*, 72; “People live differently – some live uprightly in virtue while others slide into vice. One would not reasonably attribute these differences in their lives to some divine constraint which lies outside ourselves. It lies within each person’s power to make this choice.” GN, *Vita Mosis*, 74; “Since then in the same place evil comes to one but not to the other, it is evident that nothing evil can come into existence apart from our free choice.” GN, *Vita Mosis*, 88.

<sup>352</sup> Vernant (1990): 37.

<sup>353</sup> Vernant (1990): 32.

<sup>354</sup> “...we are free from necessity, and in no bondage to any natural power, but have decision in our own power as we please”, GN, *De hom. op.*, xvi: 11; “...even in the exercise of choice, man is like the One who has the power over all things, being enslaved by necessity to none of the things outside of himself, and he acts according to his own judgement of what seems best to him.” GN, *De virg.*, 12. Origenes mente den frie vilje hadde transformerende makt, mens Kryssostomos synes å legge mer vekt på nådens nødvendighet enn Gregor.

<sup>355</sup> GN, *De perf.*, FC s 122.

<sup>356</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 237.

vil oppstå hva Nadia Tazi kaller en “beauty of the two sexes finally unhampered by lust,”<sup>357</sup> slik vi har sett de ble fremstilt å opprinnelig ha vært.

For Theodoretos og hans syriske munk dreier det seg om å temme lidenskapene fremfor å drepe dem, for slik å oppnå et stoisk-harmonisk menneske,<sup>358</sup> men for den mer platonsk influerte Gregor av Nyssa må sjelen separeres fra all lidenskap, slik han lar Makrina fortelle oss: “the soul, separated from all emotions, becomes godlike and goes beyond desire, existing in that towards which its desire tended”.<sup>359</sup> Gregor setter spørsmålstegn ved nettopp dette målet om det totalt lidenskapsløse. Men Makrina sier hun ikke kan svare Gud uten fravær av begjær. Det ubevegelige, en gudelik *apatheia*, blir i seg selv bevegelse.<sup>360</sup> Slik blir begjær et middel for å nå målet om enhet med Gud, stabilitet og vedvarenhet, for så å ende opp som sin egen fordriver.

## 4. 2 Det ontologiske: Bruddet på de menneskelige begrensninger

### 4.2.1 Væren og lys

Syndefallet forringet vår gudelighet, tok fra oss vår udødelighet og vår opphøyde posisjon, stadig bekreftet ved en mangel på *væren*, som vist forstått både som et fravær av form og av skjønnhet.<sup>361</sup> Det er ingenting i denne verden eller tilstand som er verdt å bestrebe, den er tappet for liv. Den sanselige verdens mangel på realitet er gjennomgående i senantikkk filosofi. Ikke minst gjelder dette for nyplatonismen. Væren, lik skjønnhet, er noe som tilhører den *intelligible* sfære, som den gir den sanselige, som igjen befinner seg et sted mellom væren og ikke-væren. Denne værensmangel oppstod idet *Det ene* kontemplerte seg selv med Intelletet som resultat, og avledet med dette noe som kommer fra noe annet enn seg selv: Dualiteten blir et faktum.<sup>362</sup> Tilslutt vil denne pyramidebevegelsen ende i et realitetsløst totalt mangfold. Verdens mangfold vil alltid søke tilbake til den opprinnelige enheten; et vesentlig element hos

---

<sup>357</sup> Tazi (1990): 541.

<sup>358</sup> Canivet og Leroy-Molinghen (1977): 48-49.

<sup>359</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 239.

<sup>360</sup> “...l’immobilité et le mouvement sont la même chose”, Gregor av Nyssa som sitert i Daniélou (1955): xxii. Se også Anthony Meredith som mener sjelen da må ha “a non-sensory striving” mot Gud, men at dette uansett viser til et problem i Gregors behandling av menneskets *pathos* og bruken av *apatheia* og *arete* som karakteristikk for både Gud og menneske: “God’s virtue implies neither body nor conflict, human virtue implies both.” Meredith (1989): 49-50.

<sup>361</sup> Se over, s 59 og s 67.

<sup>362</sup> Om det mangfoldige: etymologisk betyr diavolo, djevelen, “tvedrakt”, Eliassen (2002).

såvel Pythagoras i år 550 f. Kr. som hos Plotin vel 800 år senere, for hvem lyset især kom til å få betydning som denne enheten. Trass i at kristendommen tilla verden som Guds skaperverk en større grad av realitet enn hva som var vanlig i den filosofiske tradisjon, var den likevel svak og avkreftet. I Johannes Krysostomos' ord var verden

...grovelling and worthless, and but for a time, neither hath ought of loftiness, or lastingness, or straightforwardness, but is wholly perverted. If then thou wouldest walk upright (*ortha*), figure not thyself after the fashion of this life present. For in it there is nothing abiding or stable. [...] it hath no durability or fixedness [...].<sup>363</sup>

Mangfoldet viser seg i en stadig forandring og i at ingenting varer. Verden er en konstant bevegelse av blomstring og forfall, hvor potensiell forråtnelse finnes i hver minste bestanddel. Det skapte fremstår som svakt og kaotisk, og helt fremmed for den stabilitet og styrke som kjennetegner hva Gregor kaller “the transcendent unity.”<sup>364</sup> Slik Knut Ove Eliassen formulerer det, er det nåværende en “pseudoeksistens” i forhold til både den væren vi mistet og den som er “stilt i utsikt.”<sup>365</sup> Her hører vi igjen ekkoet av Vernants forståelse: Der det himmelske er det vitale, er det jordiske det impotente. Askese som forsøket på å gjenerobre denne vitaliteten er brekningene i en verden som er forgiftet, for å parafrasere Eliassen.

Skillet mellom værenslagene er en lære som for Platon vil være dikotomisk, men som forstås som forskjellige grader av realitet hos Plotin. For å følge denne tanken kan menneskets svakhet ligge i at de ikke har et eget “lag”. Verden var ordnet, men mennesket skapte uorden, og ble med det fratatt sin plass i den kosmiske og ontologiske struktur. Enklere forklart har det rett og slett blitt kastet ut hjemmefra og ut i det frie fall: “Bodies, once they have received the initial thrust downward, are driven downward by themselves with greater speed without any additional help [...]”<sup>366</sup> Disse ord fra Gregor minner om det jordiske legemets “downward tendency”. På grunn av denne står det nå og vibrerer et sted mellom dyret og engelen, jorda og himmelen.<sup>367</sup> Sårbarheten springer sånn sett ut fra en manglende definert posisjon – menneskets væren har ikke noe “hjem”. Samtidig kan mennesket velge seg oppover: Det at det ikke har noen “plass”, gjør det svakt, men også mer bevegelig.

---

<sup>363</sup> JK, *hom. xx, Rom. 12*. I samme tekst sier han videre at alt dette utvendige kun er ustadigheter; “a fashion only, not reality, a show and a mask, not any abiding substance”.

<sup>364</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 270.

<sup>365</sup> Eliassen (2002).

<sup>366</sup> GN, *Vita Mosis*, 224.

I platonsk tradisjon får lyset, eller det å bli illuminert, en tydelig ontologisk betydning. Selv om lyset for grekerne hadde betydning av liv mens dets fravær var død, var det likevel først og fremst Platon som gav oss hva vi kan kalle en metafysisk forståelse av lyset. Lyset settes av ham i direkte forbindelse med ideenes sfære og sann være.<sup>368</sup> Plotin regnes dog som lyseestetikkens “far”.<sup>369</sup> I sine visjoner opplevde han en umåtelig glans og skjønnhet: Det enes guddommelig lys.<sup>370</sup> I et slikt møte vil vi

...stå i Det enes glans, fylles av åndens lys, nei bli lyset selv, rent, lett, uten tyngde, bli Gud selv, nei ikke bli, men værende. I dette øyeblikk ett med lyset, og så, når tyngden igjen griper en, er det som å slukkes.<sup>371</sup>

Nyplatonismen gir her mennesket en mulighet til enhet med guddommen, om enn bare i en sjelelig-ekstatisk form. I en slik opplevelse, som Plotin selv skal ha opplevd, tas man ut av de menneskelige begrensninger, ut av sin tyngde og inne i det lette og lysende guddommelige. Tilsvarende er Det enes virke i verden uttrykt i lys.<sup>372</sup> Plotins guddommelige lys vil ifølge Dorthe Jørgensen forskjønne og forbinde verden gjennom å la tingenes form og skjønnhet komme til syne.<sup>373</sup> Væren får slik lys som en del av sin natur, og vil radiere, eller emanere, denne i varierende grad slik den selv fikk det “tilradiert” fra det absolutte lys. Den som selv lyser, kan altså forstås som selv å ha del i noe av guddommen. Moses ble slik Gregor av Nyssa forklarer det styrket av Guds lys,<sup>374</sup> noe som underbygger lysets transformerende kraft: “Through his participation in the true light, he will himself be in a state of brightness and illumination.”<sup>375</sup>

---

<sup>367</sup> “While two natures – the Divine and the incorporeal nature, and the irrational life of brutes – are separated from each other as extremes, human nature is the mean between them: for in the compound nature of man we may behold a part of each of the natures I have mentioned”, GN, *De hom. op.*, xvi: 9.

<sup>368</sup> L’Orange mener “Platons kosmiske religiøsitet taler i mæktige lysfantasier”, og at platonismen i det hele tatt utviser hva han kaller en seig lysskjærighet. L’Orange (1927): 2-4.

<sup>369</sup> Den pythagoreiske formestetikken, definert ved objektive kriterier som ytre symmetri og harmoni og satt i sammenheng med kosmos’ orden, var den rådende i antikken, mens lyseestetikken ble gjeldende for middelalderen, godt hjulpet av pseudo-Dionysios som brukte lyset som en sentral betegnelse for det vakre. Tatarkiewicz (1970): 8-9 Se også de oppsummerende kommentarene.

<sup>370</sup> Gregor av Nyssa trodde på slike visjoner, og refererer til David som i salme 115, 2 ser “that incredible and incomprehensible beauty in a blessed exstasy.” GN, *De virg.*, 19.

<sup>371</sup> Plotin, *Enneade* 6.9, som sitert i Wyller (1996): 88.

<sup>372</sup> Balthasar mener nyplatonisme skulle bli “the final attempt to secure directly and systematically the character of reality as glory [...] in that it resolves being as a whole into a ray coming forth from the superessential, the Good.” Balthasar (1989): 227.

<sup>373</sup> Jørgensen (2001): 84.

<sup>374</sup> GN, *Vita Mosis*, 30.

<sup>375</sup> GN, *De virg.*, 11.

#### 4.2.2 Engler, mirakler og et åndelig måltid

I beskrivelsene av den postparadisiske tilværelsen mennesket nå befinner seg i, så vi at mennesket en gang har vært, og atter skal bli, noe bedre enn hva det er nå, både i skjønnhet og væren. Gregor av Nyssa kalte vår pefalne tilstand himmelsk, en tilstand kjennetegnet av “incorruptibility and glory and honor and power”.<sup>376</sup> Denne himmelske kroppen kan oppsummeres i at den kjennetegnes ved de forskjellige kvaliteter det jordiske legemet har i knappe forråd. Krysostomos holder frem at det å være lik engler, er et symbol på transcendering og økt kraft.<sup>377</sup> Tilsvarende finner vi i tekster om ørkenasketene:

Jag såg där många fäder som levde ett änglalikt liv vandrande i vår gudomliga Frälsares efterföljd. Jag såg också några nya profeter som genom sitt gudomliga levnadssätt, fyllt av under ock dygder, besitter en gudalik kraft.<sup>378</sup>

Hele *Historia Religiosa* er fylt av beretninger om underverk utført av ørkenasketene, fordi de har Guds nåde og kraft. Asketen bringer engelens levevis til syne, og forløser samtidig noe av deres energi i vår verden: “Robed in the Holy Spirit, human flesh could do on earth what the angels did in Heaven.”<sup>379</sup> Det mirakuløse var også reetablerende, og brakte til syne hva mennesket var *intendert* for. Mennesket skal i det kommende være herre over dyrene, noe som demonstreres av ørkenasketene ved de mange eksempler som hele tiden dukker opp i hagiografiene, hvor asketen bringer tilbake et opprinnelig hierarki ved sin usårbarhet:

En av våre fedre fortalte om en viss apa Paulos som holdt til i Nedre-Egypt ved Thebaid, at han grep slanger, giftøgler og skorpioner med bare hendene og rev dem i to. Brødrene som kom for å be ham om syndforlatelse, spurte: ‘Si oss hva du har gjort for å motta en slik nådegave!’ Han svarte: ‘Tilgi meg, fedre, men hvis noen oppnår sann ydmykhet, vil alt bli ham underlagt slik det ble underlagt Adam den tiden han var i Paradiset, før overtredelsen av budet.’<sup>380</sup>

De enlelike asketene i ørkenen trenger heller ikke mat, eller rettere: De trenger ikke menneskers føde. Deres næring er av en rent åndelig type, en type føde som ofte blir brakt til de av “ekte” engler.<sup>381</sup> Kroppen av *jorden* trenger denne verdens mat og drikke, men for

---

<sup>376</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 270.

<sup>377</sup> JK, *De sacr.*, 3:4.

<sup>378</sup> *Hist. Monarch.*, prol., 5.

<sup>379</sup> Brown (1988): 331.

<sup>380</sup> AP (1984): 52.

<sup>381</sup> Se for eksempel i fortellingen om Symeon på søylen: “En mann som var kjent for sitt renlevnet, befant seg like ved Symeon på toppen av søylen. Han så en engel komme østfra, og i hånden holdt engelen slik næring som engler tar til seg. Etter å ha gitt den hellige apa Symeon å spise, fikk den andre samme føde. Og slik vitnet han: ‘Til min dødsdag vil jeg aldri mer trenge å spise menneskers føde, takket være kraften i det jeg smakte her.’” AP

Gregor av Nyssa vil den som lever “by what flowed from above” ikke lenger smake den jordiske føde.<sup>382</sup> Første kapittel satte fråtsing i sammenheng med mangelen på måtehold, som igjen gjorde oss irrasjonelle og lik dyrene. Gjennom å faste viste mennesket selvkontroll og måtehold. I forrige kapittel var faste en imitasjon av den himmelske sfære, mens imitasjonen her blir “realitet” i den grad engleasketen ikke lenger har behov for jordisk mat. Strengt tatt trenger han da ikke lenger å vise måtehold, slik måtehold heller ikke vil være en del av den himmelske tilværelse:

...as the resurrection holds forth to us a life equal with the angels, and with the angels there is no food, there is sufficient ground for believing that man, who will live in like fashion with the angels, will be released from such a function.<sup>383</sup>

#### 4.2.3 Lidelsens romantisering og overkommelse

Selv om asketene som oftest beskrives med en vektlegging på de vakre og verdige aspekter, så anerkjennes og beskrives også den faktiske nedslitte og svake kropp,<sup>384</sup> som når Pontus Evagrius befaler jomfruen “not to let her self-pity over her wasting flesh and bloodshot eyes distract her from her goal of a pure soul.”<sup>385</sup> Gregor av Nyssa sier at selvkontrollens ultimate mål er å ikke legge vekt på legemets lidelse, “but on the efficient working of the instruments of the soul.”<sup>386</sup> Og ikke bare anerkjennes den, i tillegg påpekes lidelsens *positive* sider; den blir noe ønskelig i stor grad at en legemlig plage kan kalles en nådegave fra Gud.<sup>387</sup>

Ifølge Judith Perkins står lidelsens positive betydning i kristendommen i motsetning til pagan oppfatning. Last og dyd ble i den stoiske lære oppfattet som den etiske skalaens ytterpunkter, og det eneste som var verdt å bry seg med: å unngå last og å oppnå dyd for å nå målet om uavhengighet fra alle ytre forandringer, *apatheia*.<sup>388</sup> Men der smerte og fattigdom ikke kunne nå stoikeren, kunne de hjelpe og “helbrede” asketen. Den hellige Synkletika sammenligner

---

(1984): 59-60. I Hieronymus' *Vita Pauli*, 9, får også den hellige mann sitt måltid fra himmelen. En mengde eksempler på dette finnes også i GN, *Vita Mosis*.

<sup>382</sup> GN, *Vita Mosis*, 313.

<sup>383</sup> GN, *De hom. op.*, xviii: 9.

<sup>384</sup> Eks Hieronymus, *Vita Pauli*, 12.

<sup>385</sup> Shaw (1998): 9.

<sup>386</sup> GN, *De virg.*, 22.

<sup>387</sup> AP (1984): 63.

<sup>388</sup> Perkins (1995): 80. Det lidende mennesket som begynner å komme til syne i sen-hellenistisk og tidlig-romersk tid, er emnet i Judith Perkins' bok *Pain and Narrative*, og hvordan diskursen i det andre århundre la grunnlaget for “a subject that would be present for its call” nettopp ved å fokusere på den lidende kropp. Perkins (1995): 7.

medisinens rolle ved sykdom med lidelsens bekjempelse av synd,<sup>389</sup> slik Gregor mener sjelen ikke kan bli “frisk” uten lidelse.<sup>390</sup> Krysostomos peker både på plagenes foredlende effekt i seg selv, og på deres verdige utslag:

And as the fire makes the piece of gold, when it is applied to it, of better proof: so also affliction when it visits golden characters renders them purer and more proven.<sup>391</sup>

Nothing, Olympias, redounds so much to the credit of any one as patient endurance in suffering. For this is indeed the queen of virtues, and the perfection of crowns; and as it excels all other forms of righteousness, so this particular species of it is more glorious than the rest.<sup>392</sup>

Den estetiske forgylting gjør den fysiske svakheten til et adelsmerke. Den åpenbare lidelsen ved den rigorøse askese får her en egenverdi, en verdi som ikke minst vises i dens overkommelse. De smertefulle ritualene mange ørkenasketer utsatte seg selv for, blir som en *tour de force* i pinens utholdelse.<sup>393</sup> Makrina hever seg også over fysisk lidelse. Hun var på slutten av sitt liv syk og svak av feber, men “refreshing her body as if by a kind of dew”, forble hun uberørt av sykdommen ved sin kontemplasjon av de høyere ting.<sup>394</sup>

Åpenbart brukes også sammenhengen med Kristi lidelser. Som Susanna Elm påpeker, var det ytterst viktig å imitere Jesus Kristus for å kunne transcendere de grenser det legemlige setter.<sup>395</sup> Jeg mener likevel Adam og engelen gjennomgående står sterkere som mediatorer i den asketiske litteraturen jeg her har tatt for meg, men i lidelsens tilfelle forsvinner disse ut til fordel for den virkelige *imitatio Dei*. Imitasjonen av Kristi lidelse blir av Gregor av Nyssa og Krysostomos ansett som å gi en tilgang til Gud. Krysostomos vil vi skal bære Jesu kors ved å ta på oss dets lidelser, og ved det komme til “enmity with him”,<sup>396</sup> mens lidelse for Gregor skaper viten om Gud ved vår viten om frykt.<sup>397</sup> Å forenes med Gud er å korsfestes med Ham,<sup>398</sup> sier Gregor, og transformerer smerten og pinslene lik martyriet til et gode og en seier.

---

<sup>389</sup> AP (1984): 17-18.

<sup>390</sup> “The healing of the soul will be purification from evil and this cannot be accomplished without suffering,” GN, *De anima et res.*, FC s 267-268.

<sup>391</sup> JK, *Letters to Olympia*, 5.

<sup>392</sup> JK, *Ad Olym.*, 2:2.

<sup>393</sup> Se over, s 69 n 328. Vitaen om Symeon er generelt en av de beste, og mest radikale, eksempler på selvpåført smerte.

<sup>394</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 176.

<sup>395</sup> Elm (1994): 377.

<sup>396</sup> JK, *hom. xiii, Fil. 3*; “For did they love the Cross, they would strive to live the crucified life. Was not Thy Master hung upon the tree? Do thou otherwise imitate Him. Crucify thyself, though no one crucify thee.” JK, *hom. xiii, Fil. 3*.

<sup>397</sup> GN, *De inst. Chr.*, FC s 148.

<sup>398</sup> GN, *De virg.*, 23.



De selvpåførte lidelsene gjøres til noe høyverdig og meningsfullt, og blir i kildene således både romantisert og avkrevd, og som igjen gjør asketens eksemplariske smerte til et formfullendt og levende *Pietà*.

Lidelsen kan sees på som både en anerkjennelse av de menneskelige forhold og sin egen kropps utilstrekkelighet, samtidig som den innebærer foredlende elementer. Asketene overkom ikke romersk makt slik Perkins mener martyrene gjorde<sup>399</sup> - kristendommen var på deres tid Romerrikets offisielle religion - men de kroppslige krefters makt. Som ingenting annet innkapsler lidelsen skalaens ytterpunkter, og bekrefter begge. Ingenting er mer fysisk enn kroppslig smerte, og ingenting viser større avstand til “naturen” enn dens overkommelse, eventuelt dens (stoiske) ignorering.

#### 4. 3 Det temporære: Uforanderlig skjønnhet

...changes, occurring according to the necessity of nature, distress the human being with this obsession, there is only one escape from this evil, that is not to attach oneself to anything changeable.<sup>400</sup>

Jeg har flere ganger i oppgaven vært inne på opplevelsen av verden som svak og ustabil, ikke minst vist gjennom menneskets egen kropp. Dette ubehaget kommer særlig til syne i redselen for liket, for det som forvitrer og råtner. Caroline W. Bynum ser Gregor av Nyssas frykt for et slikt forfall, og hans håp om dets overkommelse i visse utvalgte: “...if decay can be transcended, this must be accomplished by the particular Makrina or Basil who began to transcend it in life.”<sup>401</sup> Antonius etter 80 år i ørkenen og Moses etter 40 dager og netter på Sinais topp beskrives likt av henholdsvis Athanasius og Gregor av Nyssa: De forblir uforandret.<sup>402</sup> Jeg har tidligere vært inne på den sekundære litteraturens oppmerksomhet rundt de seksuelle aspekter, på bekostning av andre, og etter min mening mer prekære, bekymringer i selve kildematerialet. Oppfattheten av det som blir til intet står mot ønsket om vedvarenhet i den ytterste forstand: evig liv. Og den væren og skjønnhet disse “høyere asketer” besitter taler om en slik uendelighet, i motsetning til oppløsning og død, lik Adam, for hvem tiden hadde

---

<sup>399</sup> Perkins (1995): 115.

<sup>400</sup> GN, *De virg.*, 4.

<sup>401</sup> Bynum (1995): 84.

<sup>402</sup> GN, *Vita Mosis*, 76.

vært uendelig “åpen”.<sup>403</sup> Men mennesket ødela sine egne muligheter: “For even from the beginning God desired to make thee immortal, but thou wert not willing.”<sup>404</sup> Krysostomos kaller død kortversjonen av det nåværende liv;<sup>405</sup> for ham vil det i det kommende som i paradiset hverken være “old age (*geras*), nor any of the evils of old age (*gerôs kaka*), but all things relating to decay (*tes fthoras*) are utterly removed”.<sup>406</sup> Heller ikke for Gregor av Nyssa, hvor arketypens uforgjengeligheit vil kunne vises i den “imitasjonsdeltagende”:

For he who has truly come to be in the image of God [...] bears in himself its distinguishing marks and shows in all things his conformity to the archetype; he beautifies his own soul with what is incorruptible (*afthartô*), unchangeable (*analôitô*), and shares in no evil at all.<sup>407</sup>

Frykten for oppløsning og forfall griper også mannen som ser sin bruds “ephemeral splendor”, og må erkjenne at denne skjønnheten er forgjengelig, den vil ende i ingenting og bli erstattet av de bare ben, motbydelige og stygge.<sup>408</sup> I motsetning til Bibelens advarsel om at “ynde sviker og skjønnhet forgår,”<sup>409</sup> står Gud for Gregor av Nyssa frem som den eneste hvis skjønnhet er konstant og alltid den samme. Guds skjønnhet er den som er “above addition and increase and incapable of any kind of change and transformation.”<sup>410</sup> Slik blir Moses’ varige skjønnhet viktig for ham:

Time had not harmed his beauty, neither dimmed his brightness of eye nor diminished the graciousness of his appearance. Always remaining the same, he preserved (*diasôsas*) in the changeableness of nature an unchangeable beauty (*tô kalô ametaptôton*).<sup>411</sup>

Antonius’ askese førte heller ikke til noen fysisk forandring, Peter Brown mener hans legeme tvert imot hadde blitt bragt tilbake til sin “naturlighet”, forstått som den tiltenkte tilstand opprinnelig gitt av Gud.<sup>412</sup> Ved ikke-forandringen vises istedet at Antonius oppnådde uforgjengeligheit og med det kontroll over et av denne verdens kjennetegn: tiden.

I *Against Eunomium* omtaler Gregor av Nyssa tid som noe som “the generation here below” preges av, sammen med nødvendigheten av sted og materie. Uten disse temporære og spatiale

---

<sup>403</sup> Miller (1995): 288.

<sup>404</sup> JK, *hom. xvii, 1 Kor. 6*.

<sup>405</sup> JK, *hom. x, concerning the statues, 2..*

<sup>406</sup> JK, *Ad Theod.*, 1:11.

<sup>407</sup> GN, *Vita Mosis*, 318.

<sup>408</sup> GN, *De virg.*, 3.

<sup>409</sup> Ords. 31, 30.

<sup>410</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>411</sup> GN, *Vita Mosis*, 76.

forutsetninger skapt av Guds egen vilje, vil ikke vår verden fungere. Annerledes er det med de høyere sfærer. *Sønnen* er selv utenfor slike termer, men siden menneskets intellekt ikke kan fatte det som går utenfor tanke og tale, blir det guddommelige likevel fanget av slike begrensende begreper.<sup>413</sup> Men for Gregor vil selve tiden til slutt ta en ende:

...the extent of time should be adapted for the entrance of the pre-determined souls, and that the flux and motion of time should halt at the moment when humanity is no longer produced by means of it,

etterfulgt av en altomfattende restaurasjon hvor menneskeheten vil bli forandret “from the corruptible and earthly to the impassible and eternal.”<sup>414</sup> Dette nye livet vil følgelig innebære forgjengelighetens opphør og at liv/død-spiralen brytes:

So, when mankind reaches the point of its own fulfillment, the flowing movement of nature will stop, having reached its end, and some other condition will descend upon life, different from the present one which consists of coming into being and passing away, and when there is no birth, there will necessarily be no death.<sup>415</sup>

Mennesket må derfor hele tiden søke en tilstand, eller et liv, som ikke har døden som konsekvens.<sup>416</sup> Et sølibatært liv vil da for både ham og henne paradoksalt nok være å si nei til død ved å si nei til nytt liv.<sup>417</sup> Ved å nekte å ta del i syklusen av tilblivelse og død, hindrer de sølibatære dødens videre virke gjennom sine *egne* kropp;<sup>418</sup> de blir istedet hva Gregor kaller “a kind of boundary stone between life and death”, og et skritt nærmere udødelighet i det dødelige synes oppnådd.<sup>419</sup> Begjær som sørger for den jordiske kropps videreføring, og med det den nærliggende oppfatning av udødelighet gjennom *avkom*, må byttes ut med begjæret etter å forlate legemet av jorden og å oppnå udødelighet *i seg selv*, slik ørkenasketen forventer udødelighetens komme:

...après s'être exercé à l'impassibilité (*apatheian*) dans une nature mortelle (*thete physei*), en attendant l'immortalité (*athanasian*) de son corps.<sup>420</sup>

---

<sup>412</sup> Ware (1995): 11.

<sup>413</sup> GN, *Contr. Eunom.*, 2: 9; “to God’s power nothing is either past nor future”, GN, *De hom. op.*, xvi: 18.

<sup>414</sup> GN, *De hom. op.*, xxii: 5. Dersom tiden for Gregor virkelig skal opphøre, får han et problem med den evige bevegelse mot Gud. Det er vanskelig å se hvordan streben og tid skal kunne separeres, men Gregor stiller seg så vidt jeg vet ikke selv dette spørsmålet.

<sup>415</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 256.

<sup>416</sup> GN, *De virg.*, 13.

<sup>417</sup> “...marriage was contrived as a consolation for death.” GN, *De virg.*, 12.

<sup>418</sup> “...the power which destroys what is born is begotten along with physical birth”, GN, *De virg.*, 13.

<sup>419</sup> GN, *De virg.*, 13-14.

<sup>420</sup> Theodoretos, *Vita Juliani*, 22.

Dette udødelige og uforgjengelige legemet er i og med løftet om de dødes oppstandelse gjort tilgjengelig for asketen, slik Krysostomos sier man allerede her kan oppnå udødelighet.<sup>421</sup> Dag Øistein Endsjo peker på at innen tradisjonell gresk tenkning hadde et uforgjengelig legeme alltid hatt en plass; ja, det var selve forutsetningen for å kunne oppnå udødelighet; “*døden* var i seg selv alltid definert som den tilstand sjelen befant seg i etter at legemet forsvant. *Udødelighet* innebar alltid et evig liv i kroppen.”<sup>422</sup> Grekeren forstod dette livet som et nå som ble *fryst*, som “en uendelig utstrekning av nettopp dette øyeblikket”.<sup>423</sup> Også for den kristen skulle udødeligheten oppfylles og finne sted i legemet, det som nå paradoksalt bar alle dødelighetens byrder, slik Paulus sier: “For dette forgjengelige må bli ikledd i uforgjengelighet, og dette dødelige må bli ikledd i udødelighet.”<sup>424</sup> Dette ideallegemet vil være fritt for all slitasje, det vil ikke kunne tæres ned av tidens tann eller plages av andre dødelighetstegn.

Som vi så i kapittel 2, ble vond lukt, naturlig nok, forbundet med det råtnende. I tidligere eksempler har vekten ligget på symbolsk renhet ved faste og restaurasjon, og råtnende overskudd i den menneskelige fordøyelse. Men denne forråtnelsesprosess tilhører likevel én del av det levende individ. Langt verre må selve *den døde* ha stinket, både med tanken på likets ultimat irreversible forfall og den faktiske stank det utsondrer. Endsjo skriver at vond lukt for grekerne ikke bare ble satt i sammenheng med død, men også at motstykket god lukt tilsvarende vitnet om udødelighet. Sammenhengen mellom død og stank er åpenbar nok, men den ble satt inn i en videre ramme med det våte som en avgjørende forråtnelsesfaktor. Motsatt ble det tørre satt i forbindelse med uforgjengelighet. Det vil si: Det tørre lik ville ha vanskeligere for å gå i oppløsning.<sup>425</sup> Her er vi tilbake til Galen og korrekt *krasis*, som har sitt virkefelt selv inn i døden, og til det tunge og det lette: Det våte element ligger nærmest jorden, mens den tørre luft stiger opp lik ild. Asketens tørre, velduftende og lette legeme lot sin kommende udødelighet komme tilsyne i det dødelige, så å si, med stadig flere tegn å vise sine tilreisende disipler og beundrere.

---

<sup>421</sup> JK, *hom. xvii, 1. Kor. 6.*

<sup>422</sup> Endsjo (2001): 54.

<sup>423</sup> Endsjo (2001): 56.

<sup>424</sup> 1. Kor. 15, 53.

<sup>425</sup> Endsjo (2003).

## 4.4 Det romlige: materiens sublimering

### 4.4.1 Lett og svevende

Jeg har allerede vært innom ørkenens engleasketer, de som imiterer englenes natur og opphøyde stilling, grunnlagt i deres sammenligning med Adam. Men engelens symbolikk i den asketiske litteraturen har, som det meste annet, flere betydninger og nivåer. Theodoretos, som i tillegg til å presentere oss for ørkenens engleasketer, deler de inn i en type nybegynnere og viderekommende:

...certains, très élevés dans la vertu, imitaient la vie céleste, mais d'autres, à qui les ailes poussaient tout juste, apprenaient à s'élever au-dessus de terre et à prendre leur vol.<sup>426</sup>

Viderekommende innen "faget" var også Gregor av Nyssas mor og søster, idet de beskrives som løftet opp (*meteoros*) og lette (*anoferes*), ikke lenger tyngt ned av kropp og kjød: "born upwards in midair, they participated in the life of the celestial powers (*tais ouraniais summeteoroporousa dynamesi*)."<sup>427</sup> Dette er vanlige betegnelser på imitasjon, sjelens flukt og englelivet,<sup>428</sup> hvor asketen føres frem av sitt eget begjær om det evige *oppover*: "...la désir de s'envoler pour reposer en Dieu."<sup>429</sup> Men de har også på en eller annen måte oppnådd å kvitte seg med den tunge, jordiske og kjødelige kropp, og istedet kunne innta et alternativt lettere og svevende legeme.

Som det har blitt nevnt mange ganger, er tyngdeelementet gjennomgående i den asketiske ideologi. Tyngde er synden, begjæret, maten, dyret – alt det "lave" og jordiske. Jord er i seg selv noe tungt; det er skittent og gjørmete og alt det mennesket opprinnelig ikke var. Klærne Adam og Eva fikk etter utkastelsen fra Edens hage,<sup>430</sup> representerer hva Hennessey beskriver som "the creation of the dense, heavy body made of flesh and bones" til forskjell fra det opprinnelige subtile og lysende legeme.<sup>431</sup> Nadia Tazi mener det å ville gjøre verden lettere, å på en eller annen måte kunne løse den fra materien, var en del av tidens teologiske debatt,<sup>432</sup> og også Krysostomos antyder avstand til det tunge legemet utallige steder, for eksempel når

---

<sup>426</sup> Theodoretos, *Vita Eusebii*, 9. Symeon "bibringar dem den gudomliga Andens lärdomar, anbefaller dem att se upp mot himlen och flyga iväg, lämna jorden och framför sig se det rike som väntar, frukta hotet om helvetet, ringakta det jordiska och bereda sig på det kommande." Theodoretos, *Vita Sym.*, 25.

<sup>427</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 171.

<sup>428</sup> Canivet og Leroy-Molinghen (1977): 313 n 3

<sup>429</sup> Theodoretos, *Vita Zenonis*, 2.

<sup>430</sup> Gen. 3, 21. Gregor satte mennesket "klær av skinn" i sammenheng med vårt dyriske element, se s 40.

<sup>431</sup> Hennessey (1989): 28-29.

han kommenterer Paulus' bud om å la sin kropp være et levende offer til Gud. Dette offer, sier han, skal være vår edruehet, våre almisser, vår godhet og tålmodighet, og ikke et offer som er "bodily, gross, visible."<sup>433</sup> Mot alt dette stilles den lette og svevende engelen opp som et bilde på fortrenningen av alt denne tyngden representerer. Dette er også et tydelig bilde hos Platon, som bruker vinge- og englesymbolikken i *Faidros* når han beskriver sjelens tap av vinger idet den blir ett med kroppen. Vingenes funksjon er "to soar upwards and carry that which is heavy up to the place where dwells the race of the gods,"<sup>434</sup> og tilsvarende vil den sjel som ikke lenger følger Gud bli fylt med glemsel og ondskap og bli tung, miste sine vinger og til slutt falle til jorden.<sup>435</sup>

Men Sambursky peker på noe han mener er en klar forskjell fra aristotelisk til platonsk forståelse: Der lett og tung for Aristoteles fungerer som motsetninger, vil det i den platonske lære være snakk om forskjellige tyngdenivåer,<sup>436</sup> slik elementene i Platons *Timaios* rangeres i henhold til vekt, med den tunge jorden nederst og den lette ilden øverst.<sup>437</sup> En slik gradering kom også til å omfatte alle veseners legemlighet, slik vi finner det hos Pontus Evagrius. Han opererer med en "dobbel skapelse",<sup>438</sup> hvor legemet ble skapt som et resultat av et fall, men som vil opptre i forskjellige grader alt ettersom hvor langt ned det "sank". Englene fikk ifølge ham den letteste legemlighet, demonene den tyngste, mens mennesket havnet et sted i mellom de to.<sup>439</sup> Jeg har hverken hos Gregor av Nyssa eller hos Johannes Krysostomos funnet noe som tyder på at englene for dem hadde noen form for materialitet, eller at engleimitasjonen gikk ut på noe annet enn deres uavhengighet av de kroppslige behov. Men de har likevel beholdt graderingen i legemlighet, selv om engelen ikke nødvendigvis faller inn under denne. Det menneskelige legemet kan trass i dets nedadgående tendenser, gå fra jordisk til himmelsk ved sin potensialitet som tungt eller lett *materialitet*. Å gi etter for fristelser gjør oss tunge og jordbundne, mens en fullbyrdet asket derimot letter fra bakken, som i en viljesakt. Engleasketen og den måteholdne var mindre tyngt av tyngde, bokstavelig talt: Askese skapte både vinger og en lett kropp de kunne make å bære.

---

<sup>432</sup> Tazi (1990): 523.

<sup>433</sup> JK, *hom. xx, Rom. 12*.

<sup>434</sup> Platon, *Phaedrus*, 246D.

<sup>435</sup> Platon, *Phaedrus*, 248C.

<sup>436</sup> Sambursky (1987): 84.

<sup>437</sup> Tazi (1990): 539.

<sup>438</sup> Se forøvring Gasparro (1995).

<sup>439</sup> Shaw (1990): 201. Tilsvarende sa Aphrahat at i himmelen ville alle være lette og vakre. Bynum (1994): 74. Motsatt finner man "the carnivorous opulence of hell." Tazi (1990): 522.

#### 4.4.2 *Asketens soma pneumatikon*

Askesens eskatologiske orientering var én ting, en helt annen var problemene rundt hvordan en kroppslig oppstandelse skulle kunne skje, problemer som dreide seg om selve den fysiske overgangen fra *hit* til *dit*. Gregor av Nyssa ble ifølge Caroline W. Bynum en av de ivrigste i å fremme en kroppslig og fysisk oppstandelse,<sup>440</sup> etter først å ha tendert mot en platonisk forståelse av døden som sjelens frigivelse.<sup>441</sup> Samtidig har Gregor en uklar idé om dette legemets struktur og form.<sup>442</sup> Den oppstandne kroppen, dette *soma pneumatikon*, var ikke klart nok definert til å kunne unngå vidtstrekkende debatter hvor materialitet og kontinuitet ble satt opp mot immaterialitet og diskontinuitet, en debatt full av pragmatiske spørsmål og ikke fullt så pragmatiske svar. Det viktigste i henhold til denne oppgaven blir også det fysiske, ikke selve overgangen, men derimot hvilken fysikalitet *dit* innebar, og i hvilken grad denne debatten kan gjenfinnes i asketens oppstandelses-deltagende kropp.

I alle de problemer som omhandler et åndelig oppstandelseslegeme, blir Paulus' ord til korinterne en nøkkeltekst:

Og det finnes himmelske legemer og jordiske legemer, og de himmelske legemer har én glans, de jordiske en annen. Slik er det også med de dødes oppstandelse. Det som blir sådd er forgjengelig, men det som står opp, er uforgjengelig. Det blir sådd i vanvære, men det står opp i herlighet. Det blir sådd i svakhet, men det står opp i kraft. Det blir sådd et legeme som hadde sjel (*soma psykikon*), men et Åndens legeme (*soma pneumatikon*) står opp. For så sant som det finnes et legeme med sjel, finnes det også et åndelig legeme. For slik står det skrevet: Det første mennesket, Adam, ble en levende sjel. Den siste Adam ble en ånd som gir liv. Det åndelige var altså ikke det første, men det sjelelige. Deretter kom det åndelige. Det første mennesket var fra jorden og dannet av jord, det annet menneske er fra himmelen. Slik det menneske var, som var dannet av jord, slik er også de andre som er av jord. Og slik det himmelske er, slik skal de himmelske være. For likesom vi har båret den jordiskes bilde, skal vi også bære den himmelskes bilde.<sup>443</sup>

Krysostomos kommenterer Paulus' løfte om et *soma pneumatikon* ved å mene det enten kan bety at den skal huse selve Ånden, eller at den skal bli “lighter and more subtle and such as even to be wafted upon air”, eller at han eventuelt mente begge deler.<sup>444</sup> Turid Karlsen Seim beskriver oppstandelseskroppen som at “den harde kroppen av kjøtt og blod, med klare

---

<sup>440</sup> Bynum (1995): 62.

<sup>441</sup> Bynum (1995): 81.

<sup>442</sup> Bynum (1995): 85.

<sup>443</sup> 1. Kor. 15, 39-49.

<sup>444</sup> JK, *hom. xli, 1 Kor. 15*.

konturer og lett gjenkjennelige materielle trekk, transformeres til lys slik at den blir lett og kan sveve oppad, slik at konturene utviskes og gjenkjennelighetsevnen blendes.”<sup>445</sup>

Forestillingene rundt oppstandelseslegemet ble utviklet i lys av både martyrer og asketer. Deres erfaringer fikk enormt mye å si for læren om oppstandelsen, samtidig som de selv ble en foregripelse av de kvaliteter de var med på å utforme. For som vi ser; både Krysostomos og Seims beskrivelser av oppstandelseslegemet ligner tidligere skildringer av asketen, både i sin “wafted upon air” og i sin transformasjon til lys og letthet. Krysostomos bekrefter antagelsen om en åndelig kropp som ikke bare var forbeholdt oppstandelsen:

And about thy body, thou grievest, tell me, that it is of earth, though thus thou art not at all injured. But thy soul thou draggest down to the earth, when thou oughtest to render even thy body spiritual; for thou mayest, if thou wilt.<sup>446</sup>

Flere av dagens forskere er inne på det samme. Samuel Rubensen sier at det allerede i dette livet blir kroppen lik den åndelige kropp.<sup>447</sup> Hagiografiens mål med alle fortellingene om de helliges undre, overmenneskelighet, styrke og sunnhet var å uttrykke denne “genomgripende förkroppsligade andelighet”.<sup>448</sup> Dødens estetikk er et eksempel på det uklare skillet mellom hva asketen kan oppnå i et her-og-nå og i det fremtidige. I tillegg til Gregors beskriver av Makrina på dødsleiet som en engel i menneskelig ham (*angelou tinos oikonomikos anthropinen hypelthontos*),<sup>449</sup> er hun i døden sterkt lysende. For begravelsen kler de henne i en brudekjole, men utenpå legges et mørkt klede, “so that this holy beauty should not be made splendid by the extraneous adornment of the robe.” Men ingenting kunne skjule det hellige lys fra den dødes kropp:

But even in the dark, the body glowed (*elampe*), the divine power adding such grace (*kharin*) to her body that [...] rays seemed to be shining forth from her loveliness (*tou kalos eklampein dokein*).<sup>450</sup>

Antonius ser ifølge Hieronymus den hellige ørkenasketen Paulos’ død, og hvordan han stiger oppover mot himmelen, “lysande i snövit glans,”<sup>451</sup> slik martyrene i dødsøyeblikket også kunne lyse av transfigurasjonens glød. Brown skildrer Makrinas kropp som sjelens plettfrie

---

<sup>445</sup> Seim (2001): 93.

<sup>446</sup> JK, *hom. xiii, Fil. 3*.

<sup>447</sup> Rubenson (2001): 147.

<sup>448</sup> Rubenson (2000): 34.

<sup>449</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 179.

<sup>450</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 186.

<sup>451</sup> Hieronymus, *Vita Pauli*, 14.



speil som endelig hadde fått “the blinding light of the *katharotés*, the radiant purity, of God”,<sup>452</sup> og Miller mener videre at Makrinas lysende legeme var så viktig for Gregor fordi det var et tegn på et skifte i de menneskelige vilkår med hensyn til tid var mulig.<sup>453</sup> Som jeg har argumentert for, hadde asketen også tilegnet seg noe kontroll over tid og sted *i levende live*. Bynum hevder at de forandringer martyren oppnådde i dødsøyeblikket, arbeidet asketene for hele livet.<sup>454</sup> Og estetiske forstått, ser forskjellene mellom et *nå* og et *da* ut til å være minimale. Men det *fullstendige* nye liv vil ikke fullbyrdes før etter dommedag, heller ikke for Krysostomos:

And he does not say, We have been made, but we shall be, by this word plainly meaning that Resurrection which has not yet taken place, but will hereafter [...].<sup>455</sup>

Men asketene foregriper det, og det i så omfattende grad at særlig de lyseestetiske kategorier ikke lar seg dele opp i det ene eller det andre. Lyset og asketens transfigurasjon er både en realisert restaurasjon og et *ikke enda*. Turid Karlsen Seims teori om en totrinnsmodell kan være en mulig måte å forstå det på. Med utgangspunkt i Lukasevangeliet, tar hun for seg Jesu legeme som etter oppstandelsen beskrives både fullt ut fysisk og som et ukroppslig lys. Istedenfor å behandle de hver for seg, ser Seim snarere en jødisk-inspirert modell i to etapper med først en jordisk og så en himmelsk transformert oppstandelseskropp. Jesu forklarelse og transfigurasjon på berget kan likeledes sees på som å foregripe oppstandelse.<sup>456</sup> Overført til asketens forsøksvis tilsvarende transformasjon, blir hans verk en slags første eskatologi, før den endelige, istemt av Krysostomos: “Is not ‘this’ body spiritual? It is indeed spiritual, but that will be much more so.”<sup>457</sup> Ikke bare legemet, men hele menneskets *liv* kan allerede nå bære det kommende rikes tegn:

...even the new conversation, which is brought about in the present life by a change of habits. When the fornicator becomes chaste, the covetous man merciful, the harsh subdued, even here a resurrection has taken place, the prelude to the other.<sup>458</sup>

Det som synes mest viktig i spekulasjonene rundt udødelighet og oppstandelse, er uansett ikke selve tidskronologien, men snarere en romlig forflytning. Det er et *opp* mer enn et *etterpå*.

---

<sup>452</sup> Brown (1988): 300.

<sup>453</sup> Miller (1995): 288.

<sup>454</sup> Bynum (1995): 59.

<sup>455</sup> JK, *hom. xi, Rom. 6*.

<sup>456</sup> Mark. 9, 2-3; Luk. 28-29.

<sup>457</sup> JK, *hom. xli, 1 Kor. 15*.

<sup>458</sup> JK, *hom. x, Rom. 5*.

#### 4.4.3 Et spørsmål om substans

Stoikeren Epictetus sier om døden at elementene da vil gå hver til sitt, menneskets ild-element skal igjen bli til ild, jord skal gå tilbake til jord, og *pneuma* bli *pneuma*.<sup>459</sup> Den kristne er også “fanget” av elementene, men skal ikke møte himmelen og evigheten som “oppdelt”. Det av oss som er av ånden og det som er av jorden skal ikke simpelthen fortsette som det, men det frelste mennesket skal *helhetlig* transformeres til et *soma pneumatikon*. Men nøyaktig hva slags legemlighet dette ville medføre, hvilket *innhold* den tidligere omtalte formen innebar, var en omfattende diskusjon på denne tiden. Krysostomos er her tilbake til sine vage *bedre-enn-nå*:

...it is the same, and not the same; the same, because the substance is the same; but not the same, because this is more excellent, the substance remaining the same but its beauty becoming greater, and the same body rising up new. Since if this were not so, there were no need of a resurrection, I mean if it were not to rise again improved. For why did He at all pull down His house, except He were about to build it more glorious?<sup>460</sup>

Men dette legeme hadde et navn, eller en betegnelse, og dette *pneuma* hadde en annen betydning enn ånd forstått som noe immaterielt. *Pneuma* var både medisinsk og filosofisk forstått som en *lettere* substans. Det var den fineste og mest eksklusive materie, av Dale B. Martin kalt “det mest raffinerte stoffet i den menneskelige sjel.”<sup>461</sup> Krysostomos holder disse lette og fine legemer frem som mye bedre og vakrere enn alle andre, og som et eksempel til etterfølgelse.<sup>462</sup> Den paradoksale proklamasjon om å skulle være det samme, men likevel ikke, utdypes også av Gregor av Nyssa i en slik substansiell finhet:

You will see this bodily garment which is now dissolved by death woven again of the same elements, not according to its present crass and heavy construction but with the thread resewn into something more fine and delicate, so that what you love will be present to you and restored to you with a greater and more lovable beauty.<sup>463</sup>

Denne lettheten vil innebære deltagelse i de lettere legemers sfære, slik Paulus sammenlignet *soma pneumatikon* med de himmelske legemer i den kosmiske struktur. Nadia Tazis artikkel *Celestial Bodies* (1990) poengterer dette kravet om substansens endring. For henne synes en

---

<sup>459</sup> Epictetus, *Discourses*, som sitert i Perkins (1995): 83.

<sup>460</sup> JK, *hom. xli, 1 Kor. 15*.

<sup>461</sup> Martin (2001): 29.

<sup>462</sup> JK, *Ad Theod.*, 1:14.

<sup>463</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 224.

slik kroppslig transformasjon viktigere enn et unaturlig velbevart lik, siden bare det legemet som er “endowed with a particularly rarefied texture” kan tre inn i Guds rike.<sup>464</sup> Hennes artikkel setter også denne særs fine stofflighet i forbindelse med himmellegemene beskaffenhet. Den stående definisjon av en slik “himlenes fysikk” ble formulert av Aristoteles, der delingen av det fysiske i en jordisk og en himmelsk del i hovedsak bestod i at den himmelske sfære var karakterisert ved evig bevegelse, sirkulær og ergo sluttet, mens den jordiske sfære vekslet mellom bevegelse og hvile. Aristoteles opererte i tillegg med et femte element, eter, for å skille det fra de andre fire elementene, hvor alt uavbrutt går til grunne for så å oppstå igjen. Eteren fungerte ifølge Sambursky som “the embodiment of that highest degree of perfection attainable by matter which can be achieved only in the celestial region.”<sup>465</sup> Eksistensen av et femte element benektes av blant andre nyplatonistene, men vi finner den igjen hos Gregor av Nyssa. Krysostomos repeterer bare Paulus' aristoteliske inndeling i en jordisk og himmelsk del,<sup>466</sup> men for Gregor vil mennesket forandres idet det metaforisk stiger opp til en høyere eterisk sfære, og her perfektioneres inn i sin himmelskhet:

...just as the earthly air, when it is forced upwards by the wind, becomes light-like, being changed in the clarity of the aether, so the mind of man, when, after leaving this muddy and dusty life, becomes light-like, and it is mixed with the true and lofty purity, and it glows and is filled with rays [...].<sup>467</sup>

For he *who* elevates his life beyond earthly things through such ascent never fails to become even loftier (*hypseleros*) than he was until, as I think, like an eagle in all things his life may be seen above and beyond the cloud whirling around the ether of spiritual ascent (*aithera tes noetes anabaseôs*).<sup>468</sup>

Dette tilsvarer likevel Paulus, som på samme måte plasserer de forskjellige typer kosmiske legemer innen det tradisjonelle kosmiske hierarkiet, hvor de for det første rangeres fra bedre til dårligere, og for det andre vil bli preget av den kosmiske region de tar del i: Dyrene tilhører jorden og vil følgelig bli jordlige, mens fuglenes legemer vil være av en mer *luftig* art. Enda høyere opp, i himmellegemenes sfære, finner vi *pneuma*, den åndelige substans.<sup>469</sup> Denne billedbruken kan ha slått godt an, da det fant sted en gjennomgripende interesse for astrologi i

---

<sup>464</sup> Tazi (1990): 547.

<sup>465</sup> Sambursky (1987): 124.

<sup>466</sup> “And for the present he divides the whole into two: into “bodies celestial”, and “bodies terrestrial.” JK, *hom. xli, 1 Kor. 15*.

<sup>467</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>468</sup> GN, *Vita Mosis*, 307.

<sup>469</sup> 1. Kor. 15, 39-41; 1. Kor. 47-48, se Martin (2001): 29.

de første århundrene etter Kristus.<sup>470</sup> Astrologisk stjernedyrkelse, i mer eller mindre uttrykt grad, hadde fra langt tilbake vært en viktig pådriver innen astronomien. Selv om dette ble fordømt av kirken, fantes det visse rester innen kristendommen som “preserved its function of upholding the barrier between heaven and earth.”<sup>471</sup> Oppstandelseslegemet som *soma pneumatikon* ble innen og ut fra disse strømmingene kosmos’ mest opphøyde legeme, lett, luftig og åndelig, av samme art som stjernene, og i mer sjeldne tilfeller lik eteren.<sup>472</sup>

Om nyplatonikerne ikke ville vite av Aristoteles’ femte element, trakk de det astrale ned i mennesket, og gjorde sjelen til en beboer i en opprinnelig “stjerne kropp”. John Gregory skriver at denne troen ble en del av spekulasjonene rundt oppstandelseslegemet, selv om den fra offisielt kirkelig hold ble fordømt.<sup>473</sup> Origenes er blant de mange som plukker opp dette: Han forstod syndefallet ut fra nyplatonske termer, hvor det skjer en etappemessig nedstigning fra det høyeste. Gjennom dette fallet skjer så en gradvis fortykning, hvor materien lagvis samler seg rundt sjelen, eller det åndelige/astrale legemet.<sup>474</sup> Det opphøyde og guddommelige ikles her det tunge, profane og verdslige; en omvendt prosess av det falne menneskets mange forsøk på å ta på seg det opphøydes tegn ved nettopp å fjerne “lagene”, og med det stå igjen med noe *mindre* enn hva det i utgangspunktet hadde vært. En slik “mindrehet” som funderes i et lyslegeme sammenfattes av Nadia Tazi:

...creatures of light whose remoteness can be measured in terms both of space-time and of dematerialization – because the higher one rises (both physically and spiritually), the less substantial the body becomes, the closer it gets to its shadow and soul; cosmic breaths and flashes, diaphanous shells, angelic figures – winged things, difficult to identify, that encompasses physical quintessence and blissful sublimity. The essential nature of these creatures can only be approximately defined as a systematic inversion of all that is earthy [...].<sup>475</sup>

---

<sup>470</sup> EEC (1998): *Anthropology*. Det som for hellenerne var ’fysikk’ dreide seg om studiet av hele universet, inkludert alt fra kosmologi til biologi til teologi. Himmelegemenes struktur og substans ble derfor viktig i en langt videre betydning enn det mennesker av i dag kunne tro.

<sup>471</sup> Sambursky (1987): 151, 174.

<sup>472</sup> Dersom en slik eterisk sfære er en gjeldende metafor for den forandring asketens legeme ble ansett for å gjennomgå, vil det i en fullstendig sammenligning også innta i ytterste konsekvens en *sluttet* karakter, lik den eteriske sirkularitet, det vil si at den *strebende* bevegelsen kan opphøre. Lik faste, vil askese i seg selv ikke lenger være nødvendig.

<sup>473</sup> Gregory (1999): 103.

<sup>474</sup> Tazi (1990): 530-531.

<sup>475</sup> Tazi (1990): 522.

Plotin sier lyset, eller ilden (*pyr*), er over de andre elementene, som det fineste av alle legemer, nær det ulegemlige.<sup>476</sup> Men de høye og lave legemers materielle beskaftenhet kan først og fremst føres tilbake til Aristoteles. For ham er jord tungt og ild lett, mens vann og luft har en form for mellomposisjon, og som begge kan bli enten tunge eller lette ved fordampning eller kondensering.<sup>477</sup> John M. Rist beskriver det at noe “pneumatiseres” som en form for koking, på samme måte som hjertet ble oppfattet som stedet hvor de forskjellige fluidene ved varme ble “pneumatisert” til blod.<sup>478</sup> Ved oppvarming vil også ting stige opp, lik det tørre legemet som forble intakt. I og med at det jordiske legemet ble oppfattet som tungt, kan det omvendt ha “koagulert”, slik Seim kaller det. En slik prosess vil ikke være langt fra Origenes' gradvise fall inn i materien, og Seim sier at også for ham vil en slik materialisert ånd kunne varmes opp, “mykne og bli løsere, det vil si mindre hard og tykk”, og hvor dens stofflighet nærmest kan reguleres ut fra sitt “flytende potensial”.<sup>479</sup> Tilsvarende metaforer finner vi hos Platon, hvor skjønnhet blir en slik varme: “...as the effluence of beauty (*tou kalous ten aporoen*) enters him through the eyes, he is warmed; the effluence moistens the germ of the feathers”, slik at det som tidligere var hardt kan bli mykt, og vingene vokse ut igjen.<sup>480</sup>

Fra et kunsthistorisk synspunkt, var denne mangelen på vekt og fylde et vesentlig trekk ved det senantikke “vesen”. Hans Peter L'Orange mener virkeligheten i denne perioden sublimeres ved at tingene mister sin substansielle tyngde, “men får en ny tanke- og følelsesmessig realitet i en rent åndelig eksistensform.”<sup>481</sup> Robert Scranton påpeker at interessen for skulptur daler i tidlig kristen tid, noe han mener skyldes et skifte i den estetiske orientering bort fra interessen for naturens fysiske “innhold”:

The “essence” in early Christian art is the “ideal” type form of classic art drained from the physical qualities existent in the world.<sup>482</sup>

Dette gir seg utslag i formens økte *mobilitet*, og blir ifølge Scranton et kjennetegn for kristne mosaikker fra rundt 400. Her vises Kristus og hans disipler med kropper “lighter than air”,

---

<sup>476</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.2.

<sup>477</sup> Sambursky (1987): 62-63.

<sup>478</sup> Rist (1996): 32.

<sup>479</sup> Seim (2001): 83.

<sup>480</sup> Platon, *Phaedrus*, 250B.

<sup>481</sup> L'Orange (1943): 18.

<sup>482</sup> Scranton (1964): 342.

deres fysikalitet har sammen med døden blitt løftet fra deres skuldre, og de står nå fritt til å bevege seg mellom sfærene.<sup>483</sup>

Geir Hellemos beskrivelse av Kristusskikkelsen i Katarinaklosteret i Sinai-ørkenen fra rundt 550 har også mange likhetstrekk med de litterære fremstillinger av asketen. Kristus er her “flatklemmt, liksom presset sammen som om han var han er fortsatt fysisk, men så lite fysiske om mulig”.<sup>484</sup> Hellemo sier videre at Kristus i denne fremstillingen “har del i kjød, men er utenfor kjød på samme tid.”<sup>485</sup> På sammen måte mener Samuel Rubenson hagiografiens oppgave ofte lå i å vise at den hellige hadde oppnådd legemets totale gjennomlysning,<sup>486</sup> altså et økende tap av materialitet.

Den asketiske litteratur og kunst utviser en insisterende trang til å oppleve materien som luftig og nær ulegemlig, slik at den kan fungere opp mot det grenseløse. Luftig er her noe i nærheten av at den molekylære orden “åpnes”. Askese har lik en eksorsist drevet ut det onde, forstått som det kjødelige, og trådene den resterende stofflighet trekkes lenger fra hverandre, lik lin mot lerret. Idet kroppen i materiens åndeliggjøring ser ut til å *fortynnes* av ånden, kan man lure på om en slik åndeliggjøring fremhever eller fortrenger legemet. Nær en total fortrenghing er Origenes, hvis *soma pneumatikon* ifølge Nadia Tazi var farlig nær “an absence of figuration, an invisible and intelligible reality, subtle, light and incorruptible in nature [...]”.<sup>487</sup> Dette legemet har hva Tazi kaller en kvasi-immaterialitet, og som kun har én hensikt: å “pakke inn” sjelen eller ånden.<sup>488</sup> Men den legemlige inkorporering er også nær ved å glippe både for Johannes Krysostomos og Gregor av Nyssa, dersom slike beskrivelser indikerer det fysiske frafall. I Makrinas bønn på dødsleiet ber hun om at Gud må tilgi henne, så hun kan bli funnet uten flekker eller rynker,<sup>489</sup> “once I have put off my body, having no fault in the form of my soul (*en te morfe tes psykhes mou*).”<sup>490</sup> Krysostomos er inne på det samme:

---

<sup>483</sup> Brown (1988): 442.

<sup>484</sup> Hellemo (1999): 50.

<sup>485</sup> Hellemo (1999): 88.

<sup>486</sup> Rubenson (2000): 34.

<sup>487</sup> Tazi (1990): 530.

<sup>488</sup> Tazi (1990): 531-532.

<sup>489</sup> Ef. 5, 27.

<sup>490</sup> GN, *Vita Macr.*, FC s 180.

For when nothing corporeal nor gross nor earthly is around him, the body doth but merely envelops him, since the whole government of him is in the soul and the Spirit.<sup>491</sup>

Samuel Rubenson konstaterer også at i tillegg til at legemets helliggjørelse innebærer et tap av kroppslighet, vil det uavhengig av dette tapets omfang gjenstå et legeme som får rolle av et *tegn*, et middel for å synliggjøre en indre herlighet.<sup>492</sup> Det asketiske prosjekt som bevegelsen fra jordisk til himmelsk legeme, vil på grunnlag av dette se ut til å være nærmere det hellige som kroppsliggjort fremfor en helliggjørelse av kroppen.

Den ortodokse kirken holdt på sin lære om et transformert legeme, og ikke et legeme som byttes inn i en åndelig og immateriell type, men utover det er de selv ganske ukonkrete, og kan forstås på flere måter. Det de hele tiden faller tilbake på er at den himmelske natur er “something entirely different from the sensual and material essence”,<sup>493</sup> men uten å gå inn i en fullstendig avklaringsprosess. Uansett ville de ha måttet balansere realitet mot idealitet i synet på det åndelige legeme - det var ikke uten grunn at debatten rundt det åndelige versus det legemlige ifølge Bynum på denne tiden var en debatt “of vast intellectual systems”.<sup>494</sup> Det er likevel betimelig å spørre som Jean Pierre Vernant gjør i slutten av sin artikkel: Har asketen, lik de arkaiske guder, en kropp som ikke er en kropp?<sup>495</sup> Til hjelp for å svare på dette, er jeg tilbake til Patricia Cox Miller og hennes artikkel om synet på asketene som engler. Hun setter disse positive skildringene opp mot de som vektla defektene, og med utgangspunkt i fenomenologien mener hun de englelike kvaliteter blir de som ikke var en del av tid og sted. Jeg mener engleasketen *er* del av tid og sted, men en annen tid og et annet sted, og det er vel det Miller også mener. Det dreier seg ikke om tid og sted i konvensjonell forstand, men i troens forstand. Tilsvarende mener jeg at det legemlige fortsatt er en del av de romlige kategorier, men i en mindre “mettet” form. For Klemens av Aleksandria var selv kroppslighet noe relativt: Englene vil fremstå som kroppslige bare når de sammenlignes med Gud, mens de vil synes ukroppslige sammenlignet med menneskets tyngde.<sup>496</sup> Selv om han ikke nødvendigvis kan tas til inntekt for Johannes Krysostomos og Gregor av Nyssas syn, blir resultatet det samme: Bakgrunnen er byttet ut, ikke fjernet, og relativiteten gitt et nytt

---

<sup>491</sup> JK, *hom. xviii, 1 Kor. 6.*

<sup>492</sup> Rubenson (2001): 153.

<sup>493</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 228.

<sup>494</sup> Bynum (1995): 83.

<sup>495</sup> Vernant (1990): 39.

<sup>496</sup> Tazi (1990): 542.

sammenligningsgrunnlag, slik det kontekstuelle stadig forandres i asketens langsomme oppadstigen.

## 4. 5 “...to what is beyond”

### 4.5.1 Skjønnhet som slektskap

For et “krysostomosk” legeme som befinner seg “in a middle state, being at present in this and hereafter to be in that,”<sup>497</sup> vil det alltid være en viss grad av *henvisning* til noe bedre i den jordiske skrøpelighet, et spor av det tapte paradiset. Lik legemet, vil også skjønnheten i seg selv ha slike spor. I den tidlige kirken finner vi ifølge Patrick Sherry en oppfatning om at Gud gjennom ånden skaper skjønnhet som varsler om det kommende riket slik at skjønnheten får en eskatologisk betydning, og hvor “earthly beauty participates in His nature or at least reflects it in some way.”<sup>498</sup> Den eskatologiske estetikk blir da ikke bare noe man vokser inn i, eller passivt mottar, den kan også “brukes” i seg selv som en inngangsport til Gud, slik jeg har vært inne på at den kunne sies å “bruke” asketen. Lik i den platonske tradisjon har skjønnhet et virkefelt langt utover det synlige:

Hope always draws the soul from the beauty which is seen to what is beyond (*tou ofthentos kalou pros to hyperkeimenon*), always kindles the desire for the hidden (*kekrymenon*) through what is constantly perceived. Therefore, the ardent lover of beauty (*erastes tou kalous*), although receiving what is always visible as an image of what he desires, yet longs to be filled with the very stamp of the archetype (*kharakteros tou arkhetypou*).<sup>499</sup>

Begjær og forventningen om egen vinning vil i kristen som i platonsk tanke komme i veien for mottagelsen av det sanne vakre. Plotin sier at fysisk skjønnhet (*somasi kala*) må man løpe fra, for det er bare bilder og spor og skygger (*eikoves kai ikhne kai skiai*).<sup>500</sup> Det er deres opphav man må søke, et opphav som kun kan beskues med intellektet. Sanselig skjønnhet er falsk og villedende, men for Gregor av Nyssa kan den med et rent øye se forbi og gjennom dette, ned til dens essens som er slektskap med det høyeste. Nytelsen nagler den utrente til den skjønnheten han tror tilhører objektet, mens

---

<sup>497</sup> JK, *hom. x*, 2 Kor. 5, slik også legemet for GN hadde del i både himmel og jord, se s 25.

<sup>498</sup> Sherry (1992): 2.

<sup>499</sup> GN, *Vita Mosis*, 231.

<sup>500</sup> Plotin, *Enneade* 1.6.8.



...the man who has purified the eye of his soul is able to look at such things and forget the matter in which the beauty is encased, and he uses what he sees as a kind of basis for his contemplation of intelligible beauty.<sup>501</sup>

Denne intelligible skjønnhet er den himmelske Guds egen skjønnhet:

...having been cleansed from our obsession with lowly things, our desire would go up to where perception does not reach, so that we would not admire the beauty of the sky or the rays of light or any other beautiful appearance, but, through the beauty seen in all these, would be led to a desire for that beauty of which the heavens tell the glory and the firmament of all creation proclaims the knowledge.<sup>502</sup>

At mennesket ønsker å bære Guds preg, blant annet forstått som uforgjengelighet, letthet, englehet og skjønnhet, synes åpenbart, men at denne verdens skjønnhet kan lede til det guddommelige, har ifølge Sherry røtter i kristen platonisme.<sup>503</sup> Dette har sitt utgangspunkt i to ting: Skjønnhetens deltagende natur, og dens tilstedeværelse i mennesket.

Asketens bevegelse *oppover* har vært en vesentlig del av denne oppgaven, hans trinnvise vei inn i et transformert legeme. Tilsvarende kan skjønnhet i seg selv sies å bli til i en vertikal deltagelse. I Platons *Faidon* møter vi læren om at deltagelse i ideene gir den synlige verden sine karakteristika, slik som skjønnhet: “I think that if anything is beautiful besides absolute beauty (*auto to kalon*) it is beautiful because it partakes (*metekhei*) of absolute beauty”.<sup>504</sup> Dette er nesten ordrett det samme som vi finner hos Gregor av Nyssa: “By a participation in this beauty, the other beautiful things come into being and are identified”,<sup>505</sup> slik at alt som er vakkert og godt vil være nært opptil “the First Good”.<sup>506</sup> Slik Gregor ser det, er Gud den eneste som innehar denne absolutte og eneste sanne skjønnhet (*kalon einai to theion*),<sup>507</sup> den som er alle andre skjønnheters årsak.<sup>508</sup>

Som jeg også har vært innom; menneskets skjønnhet blir ikke bare gitt, den finnes også et sted under alle “lagene”. slik skjønnhet for Plotin i tillegg til deltagelse også var å bevare sin egentlige natur: “...when we ourselves are beautiful, it is by belonging to ourselves, but we

---

<sup>501</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>502</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>503</sup> Sherry (1992): 133.

<sup>504</sup> Platon, *Phaedo*, 100C.

<sup>505</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>506</sup> GN, *De hom. op.*, xii:11.

<sup>507</sup> GN, *Vita Mosis*, 108.

<sup>508</sup> GN, *De virg.*, 11.

are ugly when we change to another nature”.<sup>509</sup> Tollefsen mener at Plotins forståelse av *theosis*, var sjelens konvertering til sitt opphav, dens kontemplasjon i Intellektet, og dens deltagelse i sin egen skjønnhet.<sup>510</sup> Gregor tror som nevnt ikke på en slik fullstendige deltagelse; for ham var den sanne gudsvisjon å aldri tilfredstilles i begjøret etter selve visjonen.<sup>511</sup> Likevel kan mennesket, når de jordiske impulser er fjernet og den sanne natur står tilbake, ifølge Gregor av Nyssa skue “the archetype because of its own beauty as if looking into a mirror and image.”<sup>512</sup> Menneskets “korrekte” skjønnhet er altså også et gudssyn, både teologisk og platonsk-plotinsk, og skjønnheten blir som en løkke; den slynges ut “ovenfra” og springer opp igjen “nedenfra”. Dette har også tidligere blitt nevnt: For Plotin er skjønnhet en toveis erfaring, skapt av et nødvendig samspill mellom “oppe” og “nede”.<sup>513</sup> Lysets betydning er av samme art, og viser seg i både en passiv og en aktiv utgave: Lyset i den helliges legeme skapes for Gregor av Nyssa enten *vi* stiger opp, eller ved at lyset kommer ned.<sup>514</sup> Adams reflekterende legeme beskrives dog ikke så mye som lys som det ubestemmelige *kalos tou arketypou*, men skjønnheten vil, lik lyset, virke som som et gnistpunkt mellom sfærene; som en slynge som binder det hele sammen.

#### 4.5.2 Askese som enhet

...even the form of the future man is there potentially, but is concealed because it is not possible that it should be made visible before the necessary sequence of events allows it [...].<sup>515</sup>

Slik det har vært beskrevet i det foregående, kan arketypens, eller Guds, skjønnhet uttrykt i Adam vinnes tilbake, idet fortidens og fremtidens idealitet gis et nåværende uttrykk i asketens dialektiske bevegelse mellom de to. Det usynlige har begynt å vise seg i det synlige. Adam blir gjennom asketens kropp følgelig ikke lenger bare fraværende, men *både* fraværende og nærværende, og asketen blir en formidler av kontakt med en annen verden.<sup>516</sup> Ved tidens ende

---

<sup>509</sup> Plotin, *Enneade* 5.8.13.

<sup>510</sup> Tollefsen (2001): 103.

<sup>511</sup> GN, *Vita Mosis*, 239.

<sup>512</sup> GN, *De anima et res.*, FC s 237-238.

<sup>513</sup> Se s 23.

<sup>514</sup> GN, *De virg.*, 11.

<sup>515</sup> GN, *De hom. op.*, xxix: 4; “For as our nature is concieved as twofold, according to the apostolic teaching, made up of the visible and the hidden man”, GN, *De hom. op.*, xxix: 2.

<sup>516</sup> Flere skrifter fra denne perioden forteller ifølge Judith Perkins om en kropp som bruker *lidelsen* til å skape et møtested for det himmelske og det guddommelige, og som et middel for å vinne gudenes anerkjennelse. Perkins (1995): 183 f.

vil det som nå er usynlig bli *helt* synlig, slik det beskrives av Gregor av Nyssa i en “jordig” lignelse:

...a life self-controlling, tough and dried in appearance, but containing on the inside (hidden and visible) what can be eaten. It becomes visible when the food ripens and the hard shell is stripped off and the wood-like covering of the meat is removed.<sup>517</sup>

Asketene blir de utålmodige, de som vil overskride tidsgrensen, de som vil smelte det ideelle med det reelle. Potensialiteten må bli realitet *nå*. Askese i sin ideelle utgave blir mer enn en bro mellom det tapte og det kommende, den vil smelte disse to idealiteter sammen med et fysisk nå. Frukten må åpne seg, slik asketen som billedhugger på sin måte forsøkte å gjøre. Asketens kunstneriske “avsløring” av sitt sanne selv når han er avkledd, opptrer som vist parallelt i nyplatonismen, beskrevet av Dorthe Jørgensen:

Ifølge nyplatonismen har den synlige verdens materie del i det guddommelige, og kunstneren afdekker den sande virkelighet ved at lade urbilledets skjønnhet og enhed træde frem i sit værk.<sup>518</sup>

Idet Guds immaterielle skjønnhet ble å regne som den høyeste, hadde det sant vakre, tilsvarende platonsk skjønnhetsmetafysikk, stilt seg utenfor det sanselige. Men når det skitne kjødet fjernes og det usynlige (utenfor det fenomenale) blir synlig (blir fenomenalt), vil den platonsk-estetiske “død” reverseres og Plotins lag møtes, klappe sammen til ett. I det ideelle smeltepunkt har ikke det estetisk vakre forsvunnet bak horisonten, slik det for L’Orange gjorde i den platonske lære, men viser seg bare å ha vært *skjult*. Det er fortsatt en del av mennesket, men er glemt og gjemt, og må gjenoppdages.

Kroppen ble i en asketisk kontekst et talerør for det som hadde gått så galt; hvilke fysiske mangler de menneskelige vilkår led under. Legemet ble “a signifier of a lack that was not only spiritual but also corporeal.”<sup>519</sup> Men det ble også et redskap ved hvilket noe av fallet kunne reverseres. Trass i de mange og stadige forsikringer om det bedervede, falne og korrumperte mennesket, så var det altså mulig å innføre visse forbedringer. Alt det som var tapt og alt det som skulle komme, dette enorme og abstrakte, fantes også et sted i dette infiserte legemet, og kunne uttrykkes gjennom det. En ganske så stor oppgave for et lite og knapt verdig *nå*, definert

---

<sup>517</sup> GN, *Vita Mosis*, 285. Samme bildet brukes i 193: “For when our Gardener opens the pomegranate of life at the proper time and manifests the hidden beauty (*deixe tōn apothetōn to kalos*), then those who partake of their own fruit will enjoy the sweetness.”

<sup>518</sup> Jørgensen (2001): 112.

<sup>519</sup> Miller (1995): 282.

i utstrekning og tid, å skulle kunne bære og uttrykke det som går utenfor rom og tid. Å la vitalitet få virke gjennom kraftløshet, og uforgjengelighet gjennom forgjengelighet, ble det asketiske legemets mål og mening. For slik menneskets kropp stilte alle fallets kjennetegn til skue, var det også i og ved det estetisk forståtte legeme, nå transformert, at alle høye og lave grader fant et møtested. I sin ytterste konsekvens vil også Guds transcendens transcenderes i asketens fullendte skjønnhet:

The unity of the material and the transcendental object, which constitutes the paradox of the theological symbol [...]. As a symbolic construct, the beautiful is supposed to merge with the divine in an unbroken whole.<sup>520</sup>

Eventuelt overskrider skjønnheten til slutt seg selv. Filon av Alexandria skrev at å skue det himmelske og den uskapte Gud var “more beautiful than beauty (*kallion de kalou*)”,<sup>521</sup> så kanskje opphører skjønnhet også til slutt, i likhet med både faste, “mettet” legemlighet og selve behovet for askese? Dette kan tyde på at Gud ikke *er* skjønnhet, bare dens opphav, en løs tanke som krever et langt mer inngående arbeid enn hva det er rom for her. Skjønnhetens gudelige makt er enn så lenge uansett betydelig, både hva gjelder å støte mennesket vekk fra Gud og å trekke det mot Gud. Denne doble natur går igjen i menneskets legeme. Det er sterkt, vakkert og rent i sammenligning med fråtseren og den troløse, mens det er svakt, skittent og blekt i forhold til hva det kunne ha vært. Når det derimot kommer til det øverste trinnet på stigen mellom fortid og fremtid, dyr og engel, jord og himmel, blir det skinnende lyst og lett, i en u-sammenlignbar form. Den sanne skjønnhet har kommet tilbake, men gitt denne verdens vilkår, i en åndelig og transcendent form, tilsvarende sitt åndeliggjorte og transparente medium: det menneskelige legemet.

---

<sup>520</sup> W. Benjamin, som sitert i Taylor (1992): 17

<sup>521</sup> Tatarkiewicz (1970): 9.

## 5. Oppsummering og avsluttende bemerkninger

Det estetiske og det legemlig slik vi finner det hos Johannes Krysostomos og Gregor av Nyssa preges av en rekke paradokser og dobbeltheter. Den jordiske skjønnhet er både et uttrykk for forgjengelighet og forfengelighet, samtidig som det bærer i seg guddommens manifestasjon. Vår gudslighet balanseres hele tiden mot vår guds-ulikhet, lik askese som både tukter og akter kroppen. Den påføres lidelse og gis hellighet, askesen både bretter ut dens svakheter og dens styrke, deformerer og perfektionerer. Likeledes lever verdens skjønnhet som degenerert side ved side med skjønnhet som Guds virke og synliggjøring i verden.

Den gjennomgående løsning på alle disse problemene, både estetiske og legemelige, finnes i en gjentagende gradering. Gregor og Krysostomos følger her eksplisitt Platon i stor grad. Skjønnheten skaleres hele tiden, i falsk og ekte, høy og lav, farlig og frelsende, og knytter seg til et legemet som går fra tungt til fint. Til og med den vanskelige Guds skjønnhet, både i seg selv og i overføringen fra himmel til jord, gis et svar i en hierarkitanke. Ved å la både estetikk og kropp opptre i forskjellige utgaver, sammenfattes de begge i en varierende avstand fra og nærvær til det ideelle, heller enn som uforlignelige motsetninger.

Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos skrev ikke spesifikt om estetikk, men var likevel innom emnet gjennom så mange andre emner, at det er mulig å dra ut en essens. I tillegg til, eller med utgangspunkt i, en hierarkisk skjønnhetsforståelse, blir det viktigste at åndelig skjønnhet får forrang fremfor den sanselige, som de nå vurderte som potensielt farlig. Den kriste grunnpillare, inkarnasjonen, ser derimot ikke ut til å spille noen utpreget rolle for den skjønnhet kroppen ble gitt, hverken sekundært eller primært. Krysostomos er i noen grad mer opptatt av det fysiske legemet enn den mer åndelig orienterte Gregor av Nyssa, men likevel er den rent fysiske skjønnhet for begge nedvurdert, på grensen til ikke-eksisterende. Utifra en estetisk vinkling vil kroppens lavere status slik stadig skinne igjennom. Dette gjør derimot ikke Gregor og Krysostomos til dualister, men hva det estetiske angår mangler begge en klar refleksjon på hvordan legemet skal få en fullstendig delaktighet i Guds skjønnhet. Legemet tillates en plass i det vakre, men ikke uten et utall forbehold. Paulus i 1. Korinterbrev 15 kan leses som et kompromiss mellom tendensen til å nedvurdere det fysiske og et tilsvarende ønske om oppgradering i forhold til den filosofisk forståtte kroppen. Problemene rundt en aksept av kroppen som forespeilet en tilværelse i himmelen, får et utløp i at kroppen får del i oppstandelsen, ikke som et organisk legeme, men som transformert, en forandring som også

gir seg utslag i ikke-forandring. Et paradoks blir da transformasjonsmålet som en “hermetisering”. Den vakreste kropp er den “bevarte” kropp, tidløs, tørr og tappet for tyngde. Det seksuelle aspekt er etter mitt syn underordnet den denne evige kampen mot det forfall den “våte”, tunge og ustabile kropp er underlagt.

Askese var en måte å reversere syndefallets følger på, forstått som differensiering og forgjengelighet – som igjen skapte reproduksjon, ustabilitet, svakhet, tyngde, lidenskap, mørke og oppløsning. Det asketiske legemet gjør denne reverseringen til en bevegelse oppover skalaen mot væren og kraft, paradoksalt vist gjennom dets skrøpelighet. Fysisk tyngde og ontologisk blanding, som i at mennesket kan bli som dyr, utgjør derimot en bevegelse nedad, både i faktisk og symbolsk forstand. Kropp, materialitet, kjød og lignende betegnelser blir da å oppfatte som det omvendte av sjelen, eller ånden, forstått som et vitalitetsprinsipp. Men det var ikke bare grensene for hva mennesket kunne og ikke kunne gjøre asketene utfordret; de søkte også å besitte selve tiden og rommet. Askese var å erobre den egentlige virkelighet, den som er løsrevet fra tid, sted og rom: selve Evigheten. Ved samtidig å knytte seg bakover mot paradiset og fremover mot det kommende riket, og ved å unngå et nedover mot slaveri, skam og svakhet, og ved å kjempe for et oppover mot styrke, letthet og væren, fungerte den asketiske bevegelse i både en horisontal og vertikal forstand. I dens kjølvann ble det skapt en kropp som var svært annerledes enn hva den “vanlige” mann og kvinne ble forstått å ha. Dens uforgjengelighet, styrke og “porøse” legning var egne former for den før nevnte paradisiske-eskatologiske estetikk, som et minne om Adam og en forsmak på den lovede og fremtidige fysiske eksistens. Denne skjønnhetsforståelsen definere askese som en estetisk prosess idet den vitner om en skjønnhet som dynamisk *blir til*. Fra å uttrykke guddommelighet gjennom mediatorer, gikk asketen et sted underveis over til å bli et “rent” guddomsbilde; sin egen mediator og målet for andres imitasjon, slik han også omtales som i tekster fra denne tiden.<sup>522</sup> I sin endelige utgave hadde asketen satt seg selv utenfor all sammenligning, og blitt sitt eget kunstverk. (Som likevel er det som opptrer i kunsten). Hans skjønnhet blir her åndeliggjort, i pakt med et legemet som tilsvarende åndeliggjøres i en oksymoronsk ulegemlig legemelighet. Slike uttalelser gjør kroppen til en høyt hevet manifestasjon for hellighet og renhet, men setter den samtidig i fare for å bli overstrålt av den samme helligheten. Dette ser vi også i kunsten hvor realisme må stille bak symbolisme, og det spirituelle underminerer det gamle fokus på form.

---

<sup>522</sup> Om dette, se Brown (1988).

De begrunnelser vi finner i tekstene for å la asketen fremstå på en estetisk forbilledlig måte, favner alt fra tanker rundt skam og ære til et *mulig* brudd i den estetiske oppfatning. Det er vanlig å oppsummere grekernes forhold til skjønnhet som symmetri og kunstsynet som *mimesis*, men grekerne hadde et langt mer komplekst og mangesidig syn på det vakre, som inkluderte alt fra det målbare til det som slett ikke kunne måles, slik som dyd og vakre tanker. Skjønnhet kunne også i klassisk tid være både sanselig og symbolsk, men med det sanselig og legemlige som det primære. I kristen tid kan man si dette primære bytter plass, fra sanselig til transcendent, og fra substans til ånd, men ikke uten et nært “samarbeid” med gresk-filosofisk tanke.

Estetikken beveger seg på mange måter for Gregor av Nyssa og Johannes Krysostomos fra det empiriske til den transempiriske, men uten å vippe helt over i den spekulative og mystiske formen Pseudo-Dionysios skulle komme til å bli en representant for. Ifølge Wladyslaw Tatarkiewicz skulle han bli den som fullfører den åndelige skjønnhets forrang. Hos ham bygger ikke estetikk på erfaring i det hele tatt, og når dermed sin transcendent topp, så langt fra sanseverdenen som overhodet mulig: Det vakre ble tilhørende Gud og ikke verden. Pseudo-Dionysios velger med andre ord side i kirkefedrenes estetiske paradoks. Det finnes bare en type skjønnhet, den guddommelige, og sanselig skjønnhet er *kun* dennes refleksjon. Litt vel ivrig blir Tatarkiewicz i sin påstand om at himmelsk skjønnhet og dens refleksjon i det jordiske var nye ideer, “not to be found in the earlier stages of Christian aesthetics.”<sup>523</sup> Som vi har sett – det var det så absolutt. For mye av det Pseudo-Dionysios har fått æren av å introdusere i estetikken finner vi forløpere for hos Gregor av Nyssa og hos Johannes Krysostomos, som igjen ser ut til å i all hovedsak bygge på de platonsk-plotinske tanker: Lyset som en egen estetisk kvalitet, åndelig skjønnhet som står over empirisk – hvor sanselig skjønnhet gjøres til et symbol for (Platon) og et resultat av (Plotin) en høyere skjønnhet – et skjønnhetshierarki og et skjønnhetsbegrep som åndeliggjøres inn i det u-estetiske. Parallelt med dette finner vi et lysende og åndeliggjort legeme, hvis skjønnhet er ren og ubedervet – i likhet med asketens egen jakt på det ubesmittede i bevegelsen fra realitet til idealitet.

---

<sup>523</sup> Tatarkiewicz (1970): 28.

## Litteraturliste

### Primærkilder

*Apophthegmata Patrum (Ord fra ørkenen)*, Oslo: Veihuset Forlag, 1984

*Bibelen med de apokryfe bøker*, Det norske Bibelselskap, Oslo: Norbok, 1994

Fortunatus, *Vita Radegundis*, i: *Martyrer och helgon*, bind 2, i: *Svenskt patristiskt bibliotek*, Samuel Rubenson (red.), Skellefteå: Artos, 2000

Gregor av Nyssa:

*Contra Eunomium (Against Eunomium)*, 2. bok, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 2:5, Philip Schaff og Henry Wace (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1954

*De anima et resurrectione (On the Soul and the Resurrection)*, i: *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, i: *The fathers of the Church*, 58, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1967

*De hominibus opificio (On the Making of Man)*, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 2:5, Philip Schaff og Henry Wace (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1954

*De instituto Christiano (On the Christian Mode of Life)*, i: *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, i: *The fathers of the Church*, 58, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1967

*De perfectione (On Perfection)*, i: *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, i: *The fathers of the Church*, 58, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1967

*De Virginitate (On Virginity)*, i: *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, i: *The fathers of the Church*, 58, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1967

*Qualem oporteat esse Christianum (On What it Means to Call Oneself a Christian)*, i: *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, i: *The fathers of the Church*, 58, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1967

*Vita Macrinae (The Life of Saint Macrina)*, i: *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, i: *The fathers of the Church*, 58, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1967

*Vie de Sainte Macrine*, i: *Sources Chrétienne*, 178, Paris: Les éditions du cerf, 1971



*Vita Mosis (The Life of Moses)*, i: *The Classics of Western Spirituality*, New York, Ramsey – Toronto: Paulist Press, 1978

*La Vie de Moïse*, i: *Sources Chrétiennes*, 1, Paris: Editions du cerf, 1955

Hieronymus:

*Ad Marcellam (Brevet om Marcella)*, i: *Martyrer och helgon*, bind 2 i: *Svenskt patristiskt bibliotek*, Samuel Rubenson (red.), Skellefteå: Artos, 2000

*Vita Pauli (Den helige Paulos' liv)*, i: *Martyrer och helgon*, bind 2, i: *Svenskt patristiskt bibliotek*, Samuel Rubenson (red.), Skellefteå: Artos, 2000

*Historia Monachorum in Aegypto*, utdrag, i: *Martyrer och helgon*, bind 2, i: *Svenskt patristiskt bibliotek*, Samuel Rubenson (red.), Skellefteå: Artos, 2000

Johannes Krysostomos:

*Ad Olympiam (Letters to Olympias)*, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 1:9, Philip Schaff (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983

*Lettres à Olympias*, i: *Sources Chrétiennes*, 13, Paris: Les éditions du cerf, 1968

*Ad Theodorum (To Theodore)*, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 1:9, Philip Schaff (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983

*A Théodore*, i: *Sources Chrétiennes*, 117, Paris: Les éditions du cerf, 1966

*Ad viduam juniorem (Letters to A Young Widow)*, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 1:9, Philip Schaff (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983

*De sacerdoti (On the Priesthood)*, bok 3, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 1: 9, Philip Schaff (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983

*De virginitate (La Virginité)*, i: *Sources Chrétiennes*, 125, Paris: Les éditions du cerf, 1966

*Homilier*, utvalg, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 1:9 (Grand Rapids, 1983), 1:12 (Grand Rapids, 1979), 1:11 (Grand Rapids, 1979) og 1:13 (Grand Rapids, 1979)

*Introductions to Catechumen 1+2*, i: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, 1:9, Philip Schaff (red.), Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983

Platon:

*Phaedo*, i: *The Loeb Classical Library*, 6, London - Cambridge: Harvard University Press, 1966

*Phaedrus*, i: *The Loeb Classical Library*, 6, London - Cambridge: Harvard University Press, 1966

*Hippias Maior (Greater Hippias)*, i: *The Loeb Classical Library*, 167, Cambridge – London: Harvard University Press, 1996

*Symposium (Gjestebudet)*, Det norske samlaget, Oslo 1995

Plotin: *Enneader*, utvalg, i: *The Loeb Classical Library*, 440, (London – Cambridge: Harvard University Press, 1966) og 444 (Cambridge – London: Harvard University Press, 1984)

Sulpicius Severus: *Vita Martini*, i: *Martyrer och helgon*, bind 2 i: *Svenskt patristiskt bibliotek*, Samuel Rubenson (red.), Skellefteå: Artos, 2000

Theodore av Kyros:

*Vitaer*, utvalg, i: *Historia Religiosa (Histoire Des Moines de Syrie)*, i: *Sources Chrétiennes*, 234, Paris: Editions du cerf, 1977

*Vita Symeoni*, i: *Martyrer och helgon*, bind 2 i: *Svenskt patristiskt bibliotek*, Samuel Rubenson (red.), Skellefteå: Artos, 2000

## Sekundærkilder

Balthasar, Hans Urs von (1989): *The Realm of Metaphysics in Antiquity*, bind 4, i: *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Edinburgh: T & T Clark

Bosanquet, Bernard (1949): *A History of Aesthetic*, London: Allen & Unwin

Brown, Peter (1988): *The body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Faber and Faber

Burch Brown, Frank (1989): *Religious Aesthetics: A Theological Study of Making and Meaning*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press

Bynum, Caroline Walker (1995): *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York: Columbia University Press

Canivet, Pierre og Alice Leroy-Molinghen (1977): "Introduction", i: *Historia Religiosa (Histoire des Moines de Syrie)*, i: *Sources Chrétiennes*, 234, Paris: Les éditions du cerf; s 9-56

Carrit, E. F. (1952): *Philosophies of Beauty. From Socrates to Robert Bridges*, Oxford: Clarendon Press

- Clark, Elizabeth A. (1995): "The Ascetic Impulse in Religious Life: A General Response", i: *Asceticism*, Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.), New York – Oxford: Oxford University Press; s 505-513
- Classen, Constance (1998): *The Color of Angels. Cosmology, gender and the aesthetic imagination*, London og New York: Routledge
- Daniélou, Jean (1955): "Introduction", i: *La Vie de Moïse*, i: *Sources Chrétiennes*, 1, Paris: Les éditions du cerf; s i-xxxv
- Daniélou, Jean (1944): *Platonism et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de sainte Grégoire de Nyssa*, Paris: Aubier
- Dillon, John M. (1995): "Rejecting the Body, Refining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism", i: *Asceticism*, Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.), New York – London: Oxford University Press; s 80-88
- Dubay, Thomas (1999): *The Evidential power of beauty: Science and Theology meet*, San Francisco: Ignatius Press
- Eliassen, Knut Ove (2002): "Når kroppen blir en klamp om foten", i: *Morgenbladet*, 9.12.2002
- Elm, Susanna (1994): *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press
- Endsjø, Dag Øistein (2001): "Oppstandelse og evig liv i det gamle Hellas", i: *Kropp og oppstandelse*, Troels Engberg-Pedersen og Ingvild Sølid Gilhus (red), Oslo: Pax; s 49-63
- Endsjø, Dag Øistein (2003): "Parfyme, død og udødelighet", i: *Chaos*, 39
- Engberg-Pedersen, Troels og Ingvild Sælid Gilhus: "Innledning", i: *Kropp og oppstandelse*, Troels Engberg-Pedersen og Ingvild Sølid Gilhus (red), Oslo: Pax ; s 9-24
- Engberg-Pedersen, Troels (2001): "Krop og opstandelse hos Paulus", i: *Kropp og Oppstandelse*, Troels Engberg-Pedersen og Ingvild Sølid Gilhus (red), Oslo: Pax; s 63-80
- Evans, Elizabeth C. (1969): *Physiognomics in the Ancient World*, i: *Transactions of the American Philosophical Society*, 59, Philadelphia
- Feher, Michel (1990): "Introduction", i: *Fragments for a History of the Body*, del 1, Michel Faher, Ramona Naddaff og Nadia Tazi (red.), New York: Urzone; s 10-18
- Gasparro, Giulia Sfameni (1995): "Asceticism and Anthropology: Enkrateia and "Double Creation" in Early Christianity", i: *Asceticism*, Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.), New York – London: Oxford University Press; s 127-147
- Gregory, John (1999): *The Neoplatonists: A Reader*, London – New York: Routledge

- Grøtvedt, Paul (2002): "Da kunsten skilte lag med fornuften", i: *Aftenposten*, morgen, 10.12.2002
- Gombrich, E. H. (1979): *Verdenskunsten*, Oslo: Aschehoug & co
- Harpham, Geoffrey Galt (1993): *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, London og Chicago: The University of Chicago Press
- Harpham, Geoffrey Galt (1995): "Asceticism and the Compensation of Art", i: *Asceticism*, Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.), New York – Oxford: Oxford University Press; s 357-369
- Hellemo, Geir (1999): *Guds billedbok. Virkelighetsforståelse i religiøse tekster og bilder*, Oslo: Pax
- Hennessey, Lawrence (1989): "Gregory of Nyssa's Doctrine of the Resurrected Body", i: *Studia Patristica*, vol. xxii, Elizabeth A. Livingstone (red.), Leuven: Peeters Press; s 28-35
- Janaway, Christopher (2001): "Plato", i: *The Routledge Companion to Aesthetics*, Berys Gaut og Dominic McIver Lopes (red.), London – New York: Routledge; s 3-15
- Jørgensen, Dorte (2001): *Skønhedens metamorfose. De æstetiske idéers historie*, Odense: Odense universitetsforlag
- Lawrenz, M. E. iii (1989): "The Christology of John Chrysostom", i: *Studia Patristica*, vol. xxii, Elizabeth A. Livingstone (red.), Leuven: Peeters Press; s 148-154
- L'Orange, Hans Peter (1943): *Fra antikk til middelalder: Fra legeme til symbol. Tre kunsthistoriske essays*, Oslo: Dreyer
- L'Orange, Hans Peter (1927): *Træk i Platons æstatiske vurdering paa typisk klassisk bakgrund*, avhandling til magistergrad i filosofi, Universitetet i Oslo
- Louth, Andrew (1995): "Mysticism", i *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, Ian Hazlett (red.), London: SPCK; s 208-218
- Malherbe, Abraham J. og Everett Ferguson (1978): "Introduction", i: *The Life of Moses*, New York – Ramsey – Toronto: Paulist Press; s 1-25
- Maraval, Pierre (1971): "Introduction", i: *Vie de Macrine*, i: *Sources Chrétiennes*, 178, Paris: Les Éditions de Cerf; s 19-135
- Martin, Dale B. (2001): "Oppstandelseslegemets ideologi", i: *Kropp og oppstandelse*, Troels Engberg-Pedersen og Ingvild Sølid Gilhus (red), Oslo: Pax; s 24-38
- Martin, Luther H (1995): "The pagan religious background", i: *Early Christianity*, Ian Hazlett (red.), London: SPCK; s 52-65
- Mayer, Wendy og Pauline Allen (2000): "John Chrysostom", i: *The Early Church Fathers*, London – New York: Routledge

- McMahon, Jennifer Anne (2001): "Beauty", i: *The Routledge Companion to Aesthetics*, Berys Gaut og Dominic McIver Lopes (red.), London – New York: Routledge; s 227- 239
- Merdinger, Jane (1995): "The World of the Roman Empire", i: *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, Ian Hazlett (red.), London: SPCK; s 17-28
- Meredith, Anthony (1976): "Asceticism – Christian and Greek", i: *Journal of Theological Studies*, vol xxvii; s 313-370
- Meredith, A. (1989): "The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists", i: *Studia Patristica*, vol xii, Leuven: Peeters Press; s 35-52.
- Miller, Patricia Cox (1994): "Desert Asceticism and 'The Body From Nowhere'", i: *Journal of Early Christian Studies*, 2; s 137-155
- Miller, Patricia Cox (1995): "Dreaming the Body: An Aesthetics of Asceticism", i: *Asceticism*, Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.), New York – Oxford: Oxford University Press; s 281-301
- Musorillo, Herbert (1956): "The problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers", i: *Traditio*, 12; s 6-64
- Omolo, Joseph Ochola (1998): *Light as a Symbol of Eternal Life in the Gospel of Saint John*, avhandling til mastergrad i kristendom, Universitetet i Oslo
- Ording, Hans (1929): *Estetikk og kristendom*, Oslo: Aschehoug & co.
- Pagels, Elaine (1993): *Adam, Eva og slangen. Moral og seksualitet*, Kjøbenhavn: Hekla
- Perkins, Judith (1995): *Pain and Suffering*, London: Routledge
- Rist, John M. (1996): *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Platon to Dionysius*, Aldershot: Variorum
- Rubenson, Samuel (2001): "Kroppens oppstandelse i martyraktar och helgonbiografier", i: *Kropp og oppstandelse*, Troels Engberg-Pedersen og Ingvild Sølid Gilhus (red), Oslo: Pax; s 134-155
- Rubenson, Samuel (2000): "Innledning" i: *Martyrer och helgon*, bind 2, i: *Svensk patristisk bibliotek*, Skellefteå: Artos; s 7-37
- Rousselle, Aline (1988): *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford: Basil Blackwell
- Sambursky, S. (1987): *The Physical World of Late Antiquity*, London: Routledge & Kegan Paul
- Scranton, Robert L. (1964): *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, Chicago – London: University of Chicago Press

- Seim, Turid Karlsen (2001): "Udødelig og kjønnsløs? Oppstandelseskroppen i lys av Lukas", i: *Kropp og oppstandelse*, Troels Engberg-Pedersen og Ingvild Sølid Gilhus (red), Oslo: Pax; s 80-99
- Shaw, Teresa M. (1998): *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press
- Sherry, Patrick (1992): *Spirit and Beauty. An Introduction to Theological Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (1980): *A History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics*, Warszawa: Martinus Nijhoff
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (1970): *Medieval Aesthetics*, bind 2, i: *History of Aesthetics*, Warszawa: Mouton
- Taylor, Mark C. (1992): *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*, Chicago: University of Chicago Press
- Tazi, Nadia (1990): "Celestial Bodies. A Few Steps on the Way to Heaven", i: *Fragments for a History of the Body*, del 2, Michel Feher, Ramona Naddaff og Nadia Tazi (red.), New York: Urzone; s 518-552
- Tollefsen, Torstein (2001): *Metafysikk og kosmologi i møtet mellom kristendom og nyplatonisme i senantikken*, seminar høsten 2001 ved Universitetet i Oslo: Filosofisk institutt
- Vernant, Jean Pierre (1990): "Dim Body, Dazzling Body", i: *Fragments for a History of the Body*, del 1, Michel Feher, Ramona Naddaff og Nadia Tazi (red.), New York: Urzone; s 18-48
- Vidén, Gunnhild (1997): "Beslöja ditt hovud: ikläd dig kyskhetens rustning", i: *Varför grävde man upp drottning Kristina? Kvinnobilder i olika tider och olika kulturer*, Eva Löfquist (red.), i: *Kvinnligt och mannlilig skriftserie*, 4, Göteborg
- Ware, Kallistos (1995): "The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?", i: *Asceticism*, Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red), New York – London: Oxford University Press; s 3-16
- Williams, Michael A. (1990): "Divine Image – Prison of Flesh: Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism", i: *Fragments for a History of the Body*, del 1, Michel Feher, Ramona Naddaff og Nadia Tazi (red), New York: Urzone; s 128-48
- Wimbush, Vincent L. og Richard Valantasis (1995): "Introduction", i: *Asceticism*, New York – London: Oxford University Press; s xix-xxxiii
- Wyller, Egil A. (1996): *Den nye sang. Åndsbrytninger i senantikken*, i: *Henologisk skriftserie*, 9, Oslo: Spartacus Forlag
- Young, Frances (1995): "The Greek Fathers", i: *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600*, Ian Hazlett (red.), London: SPCK, s 135-148

## Oppslagsverk og hjelpemidler

*Greek-English Lexicon*, abridged version, Liddell og Scott, Oxford: Oxford University Press, 1998

*Encyclopædia of Religion and Ethics*, James Hastings (red.), Edinburgh: T & T Clark, 1955

*Encyclopedia of the Early Christianity*, Everett Ferguson (red.), New York og London: Garland Publishing, 1998

*The Oxford Classical Dictionary. The Ultimate Reference Work on the Classical World*, Simon Hornblower og Antony Spawforth (red.), Oxford: Oxford University Press, 1999

